GIUSEPPE RENSI

LE APORIE DELLA RELIGIONE

Casa Editrice "Etna"

Digitized by Google

Digitized by Google

LE APORIE DELLA RELIGIONE

Digitized by Google

Digitized by Google

GIUSEPPE RENSI
PROFESSORE DI FILOSOFIA NELLA R. UNIVERSITÀ DI GENOVA

LE APORIE DELLA RELIGIONE

(STUDIO SUL PROBLEMA RELIGIOSO)

CATANIA
CASA EDITRICE "ETNA
1932

Digitized by Google

PROPRIETÀ LETTERARIA

Catania — Stab. Tip. F.lli Viaggio-Campo

Digitized by Google

A

LUIGI ROSCIANO

εὐξαμένῳ γάρ οἱ ἦλθε βοαθόος.

(BACCHIL.)

Digitized by Google

Περὶ μὲν θεῶν οὐχ ἔχω ἐιδέναι οὔθ' ὡς ἐισὶν οὔθ ὡς οὐκ ἐισίν. πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα ἐιδέναι, ἥ τε ἀδηλότης καὶ βραχὺς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου.

PROTAGORA

Ἠπορημένην τὴν περί τῶν θεῶν ζήτησιν.

SESTO EMPIRICO

Ἀσεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.

EPICURO

Digitized by Google

PREFAZIONE

Dice Renan: " Un ouvrage bien complet ne doit pas avoir besoin qu' on le réfute. L' envers de chaque pensée doit y être indiqué, de manière que le lecteur saisisse d' un seul coup d' oeil les deux faces opposés dont se compose toute verité " [1]).

Io non mi sono proposto *di comporre un' opera di questa natura. Ma un'opera proprio di questa natura mi si è venuta formando tra mano* da sè: *specchio genuino dunque dell' animo sinceramente e appassionatamente religioso, nelle alternative di fede, di negazione, di dubbio, che caratterizzano la sua attitudine di fronte a quello che è per lui il supremo problema e il mistero che più lo affascina e insieme lo tormenta e che gli resta davanti essenzialmente sempre come un mistero.*

Giacchè la genuina religiosità non consiste nella pace e tranquillità della credenza definitivamente abbracciata e in cui lo spirito si culla e si addormenta. La genuina religiosità consiste nel non adagiarsi nella pace sia della negazione, sia dell' affermazione. Consiste nel fatto che il problema stia sempre dinanzi come problema, che continua ad eccitare e ad angosciare, che strappa volta a volta affermazioni e negazioni, speranze e disperazioni, adorazioni e bestemmie.

---

[1]) *Drames Philosophiques*, p. 256.

Digitized by Google

Precisamente in questo tumulto e conflitto di sentimenti opposti risiede la genuina religiosità, perchè ciò è che dimostra la vivacità e profondità con cui il problema è sentito e vissuto, l'aculeo che le " cose divine „ hanno affondato nel cuore d' un uomo. Ed ha certo ragione il Simmel quando dice che la religiosità non sta nel credere un contenuto obbiettivamente esistente, nè è un " rühiges Dasitzen, „ ma sta invece in una pura e semplice " forma „ di vita interiore, analoga alla " intuizione „ dello spazio, la quale non è collegata alla realtà di questo; " sie findet in ihrer Selbstbesinnung eine so transzendente Seinstiefe, dass sie gar nicht Gott zu nennen braucht „ [1]. *Sta, insomma, non nella credenza immobile e fatta una volta per tutte, ma nell' ansia incalzante e sempre nuova che il problema continua a destare in una mente e che è essa veramente, come diceva Spinoza, " amor Dei intellectualis „.*

Per ciò rivendico il carattere di genuina religiosità di questo libro, pur costituito in gran parte di negazioni; carattere che ogni persona di religiosità veramente viva e profonda vi riconoscerà in modo non dubbio. E la stessa natura antitetica di esso deve all'occhio d'ogni persona siffatta costituire una conferma della sua religiosità. Non è forse tale natura antitetica che Platone, nel libro da lui più specificatamente dedicato al problema religioso, asseriva non poter non essere propria d'una trattazione circa questo problema? Ἐὰν οὖν, ὦ Σώκρατες, πολλὰ πολλῶν εἰπόντων περὶ θεῶν καὶ τῆς τοῦ παντὸς γενέσεως μὴ δυνατοὶ γιγνώμεθα πάντῃ πάντως αὐτοὺς αὑτοῖς ὁμολογομένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους ἀποδοῦναι, μὴ θαυμάζῃς... Ὁ λέγων ἐγὼ ὑμεῖς τε οἱ κριταὶ φύσιν ἀνθρωπίνην ἔχομεν [2].

G. R.

Genova, Università, aprile 1932.

---

[1]) *Das Problem der religiösen Lage* in *Weltanschauung* (Berlin, Reichl, 1911).

[2]) *Timeo*, 29 C - D. (Mantengo, come più soddisfacente, l'antica lezione della prima riga di questo passo).

Digitized by Google

CAPITOLO I

Incomprensibilità e religione.

Non è, dapprima, soltanto il fatto della creazione, dell'esistenza d'un universo, quello che sospinge al pensiero di Dio, ma altresì il fatto che la natura non racchiude in sè la sua spiegabilità, il fatto che essa ci risulta inspiegabile, o meglio incredibile. E non è tale inspiegabilità della natura punto diminuita dalle spiegazioni che ne danno le scienze, dall'innegabile continuo sempre maggiore penetrarla che esse fanno. Al contrario: col crescere delle spiegazioni scientifiche e della penetrazione della natura da parte della scienza, cresce l'inspiegabilità essenziale, l'incredibilità, la vera e propria stranezza enorme sotto cui la natura ci si presenta.

In primo luogo, anche avanti e senza le spiegazioni scientifiche, se ad uno sguardo immediato tutto risulta ovvio, tutto, a pensarci, diventa miracolo. Tutto è miracolo, anche il fatto più umile e comune, per es. la nascita del grano, perchè miracoloso nella natura è, quanto il miracolo, l'assenza del miracolo. Miracoloso è che tutto proceda non a sbalzi, a capriccio, con assoluta irregolarità, ma invece secondo alcune leggi costanti. È che da un grano di frumento nasca sempre il frumento, e non talvolta la gramigna o la fava. Miracolo cioè è la stessa uniformità della natura. Miracolo sopratutto nell'ipotesi dell'evoluzione creatrice bergsoniana. Qui l'uniformità appunto diventa in modo spiccatissimo quel miracolo che pel pensiero comune è l'accadere dello straordinario. Perchè una

Digitized by Google

realtà, la quale consiste in un'evoluzione creatrice estrinsecantesi con l'*élan vital* che con assolutamente libero capriccio divino crea incessantemente il nuovo, perchè e come una tale realtà può produrre dei fatti, ripetuti, simili, identici? Perchè tutto non è in essa assolutamente impreveduto, irregolare, capriccioso, come il moto della polvere sollevata dal vento? Essa è appunto, come il vento, senza vincoli deterministici e causali; deve dunque operare con l'anormalità, assolutamente insuscettibile di essere calcolata e preveduta, del soffio di vento. Ma quale miracolo se il soffio di vento acquistasse una tale regolarità e costanza da disporre i granelli di sabbia in modo da farne delle case o dei monumenti! Eppure che nella evoluzione creatrice bergsoniana ci sia quella così salda e ferma costanza e regolarità della natura, che si attesta da millenni, che ci ha permesso di vivere, che ci consente di prevedere e di sapere con certezza che se piantiamo del grano ne nascerà del grano — questo è un altrettanto grande miracolo.

Miracolo è l'accadere dello straordinario, e miracolo uguale e forse superiore è, dunque, l'accadere di ciò che è già accaduto, l'uniformità della natura. È solo l'abitudine, l'abbaglio che ci fa tener come spiegato ciò che è familiare e comune, è solo il fatto che, per usare le espressioni del Simmel, " ciò che accade tutti i giorni non presenta alcun problema per l'intelletto medio, perchè esso vi si è adattato ", il fatto " che si ritiene spiegato un fenomeno quando esso è congenere a molti altri ", il fatto che " l'enigma presentatoci da un fenomeno strano, passa per la maggior parte degli uomini come sciolto, non appena questo fenomeno si rivela omogeneo ad altri conosciuti " [1]) — è solo ciò che ci impedisce di scorgere quando l'uniformità sia miracolosa e come di essa non ci sia alcuna spiegazione. Ma chi sa rompere il velo che la familiarità stende sugli occhi, chi si è reso capace

---

[1]) *Einleitung in der Moralwissenschaft* (Cotta, 1911, vol. I, pag. 272).

Digitized by Google

di stupirsi di essa, scorge bene il carattere essenzialmente miracoloso di tutta la natura. Questa si spoglia allo sguardo di lui del suo aspetto ovvio, chiaro, semplice, alla mano, per mostrargli sotto di esso la sua interiorità profonda, complicata, enigmatica, incomprensibile. Ed ecco la ragione per cui troviamo constantemente affermato dai filosofi che il principio della filosofia, il più sicuro indizio dello spirito filosofico, è la capacità di sentir stupore per le cose più naturali e comuni, la suscettibilità alla meraviglia, il senso dell'incomprensibilità. Filosofo veramente è non già colui che sa e capisce tutto (come opinano e praticano gl' idealisti), anche ciò che nessun altro capisce; ma chi non capisce quello che tutti capiscono. " È ben da filosofo questo sentimento, il meravigliarsi: di fatti, non vi è altro principio della filosofia se non questo; e chi ha detto che Iri è figlia di Taumante, non ha generalizzato male, parrebbe „ [1]). " Nella potenza di meravigliarsi di qualche cosa, consiste appunto la disposizione alla sapienza, alla riflessione e alla libera produzione di concetti „ [2]). " Il filosofo diventa tale mediante una perplessità, a cui cerca sottrarsi.... ma qui questo separa i falsi filosofi dai veri, che nei secondi la perplessità nasce dall' aspetto del mondo, nei primi invece solo da un libro „ [3]). " La capacità di restar impietrito davanti al problema della sostanza senza causa (*grundlosen*) come davanti a una testa di Medusa, è la vera pietra di paragone della disposizione metafisica „ [4]).

In realtà, noi non spieghiamo, ma poichè le nostre spiegazioni, anche scientifiche, si riducono a " descri-

---

[1]) *Teeteto* 155 D. trad. Bonghi.

[2]) Fichte, *Lo Stato secondo ragione*, trad. it. Torino, 1909, p. 75.

[3]) Schopenhauer, *Die Welt*, ecc. (L. I, § 7 in *Werke*, ed. Deussen, vol. I, p. 38). E altrove, ancora più decisamente: " Auch bestehet die eingentliche philosophiche Anlage zunächst darin, dass man über das Gewönhliche und Alltagliche sich zu verwundern fähig ist, wodurch man eben veranlasst wird, das Allgemeine der Erscheinung zur Problem zu machen (vol. II, lib. I, cap. 17, ed. cit. vol. II, p. 176).

[4]) Hartmann, *Philosophie des Unbewussten* (XI ediz., Lipsia, 1904, vol. II, pag. 459).

Digitized by Google

zioni „, a ricondurre un fatto ad un altro, a stabilire l'uniformità tra l'uno e l'altro, ad appagarsi nel dire dell'uno " è della stessa specie di quello „ [1]), ogni spiegazione si riduce a far capo all'uniformità, come al fatto, che in sè inspiegato, si prende come la spiegazione di ogni fatto.

L'illusione della spiegazione si radica, ancora, in ciò: che noi crediamo sia spiegata una cosa quando possiamo scorgere e addurre i fatti che l'hanno prodotta o causata [2]). Le leggi della fisiologia o il modo di formazione degli organismi, spiegano il necessario avvenire della morte. Le leggi dell'evoluzione della specie spiegano la mancanza di ali dell'uomo, essendo braccia in lui i membri che sono ali in altre specie. O, nel campo della storia umana: Roma ha vinto perchè...., la Germania ha perduto perchè..... Ciò, in realtà, non spiega nulla, non spiega, cioè, ancora, quello in cui una spiegazione appagante dovrebbe consistere, ossia per quale *necessità razionale* le cose siano andate precisamente così e non altrimenti, per quale indeclinabile motivo d'ordine razionale siano state presenti quelle condizioni che hanno fatto sí che Roma vincesse o che l'evoluzione conducesse a un uomo con le braccia e non anche con le ali. Vero è che anche siffatte condizioni, che hanno determinato ciò, si " spiegano „ con altre che le hanno alla loro volta determinate, e queste con altre ancora, e così via; ma la serie non si chiude mai, non si riesce mai a mettere la mano su di un fatto o elemento di questa serie di cause ed effetti, il quale sia là per una necessità razionale, apodittica, e che invece non potesse anche non essere. Ossia, come esprime la cosa il Simmel: diciamo necessario l'accadimento che segue un altro in conformità ad una legge; ma la necessità del secondo dipende dall'esistenza della sua causa, e se questa non fosse, nemmeno quello sarebbe; tale causa dipende alla sua volta dall'accadimento che la precede, se non fosse il quale, nemmeno essa sa-

---

[1]) Cfr. *Lineamenti di filosofia scettica*, 2ª ediz., p. 364 e segg.
[2]) Cfr. *La filosofia dell'autorità* § 12, (Palermo, Sandron).

Digitized by Google

rebbe; e poichè la linea, che così nasce e in cui ogni membro è insieme causa ed effetto, non è chiusa ma prosegue all'indietro indefinitamente, così la necessità di ogni membro di essa è solo relativa; e, per colui che cerca la necessità assoluta, il singolo accadimento è sempre solo casuale, non già *malgrado* sia determinato da leggi, ma anzi *perchè* lo è [1]. — Insomma poichè la necessità d'ogni fatto è subordinata alla circostanza che ci sia, anzichè mancare, un altro fatto precedente, e la necessità di questo alla circostanza che ci sia, anzichè mancare, un altro ancora precedente, e via di continuo, così ognuno di quei fatti si potrebbe pensar mancante, la presenza di nessuno di essi ci risulta indeclinabile in forza d'una necessità di ragione, la necessità razionalmente indeclinabile non ci si lascia afferrare e ci sfugge di continuo in un regresso infinito, nè mai riusciamo a porre il dito su di un fatto che non potesse non esserci mancando il fatto precedente che l'ha causato. E questa è appunto la ragione per cui noi sentiamo, più o meno chiaramente, che nessuna spiegazione — consistente sempre soltanto nell'addurre i fatti antecedenti che hanno prodotto quello da spiegarsi — ci appaga fino in fondo; ed anche dopo ognuna di siffatte spiegazioni ci rispunta la domanda: *ma perchè?* Anche quando, p. es., comprendiamo che l'uomo non può avere le ali perchè ciò che è ala negli uccelli in lui è divenuto braccio, involontariamente ci domandiamo: ma, in sostanza, *per qual ragione* non avrebbe potuto avere braccia ed ali?

Perciò altresì accade che se si studia un organismo, poniamo il corpo umano (a parte il fatto che parzialmente esso è inesplorato e inesplorabile, per es., per quanto riguarda il cervello ed il suo minuto e preciso funzionamento, che è veramente e resterà quel che nella terra i poli e le altre regioni inaccessibili o solo approssimativamente accessibili), se si studia un organismo, lo si *vede*,

---

[1]) *Op. cit.* vol. II, p. 203. Questa questione si riconnette al problema del caso che sarà discusso a suo luogo.

Digitized by Google

ma non lo si *capisce*. Vediamo che il sangue circola o in qual modo tale circolazione si compia; vediamo che un muscolo si contrae, che si apre una valvola, ecc.; ma *perchè* ciò sia, questo non lo intendiamo. Il nostro comprendere si riduce al vedere, al constatare i fatti, al constatarli sempre più minutamente. Diamo il nome di " comprendere „ al guardare i fatti, non nella loro linea generica e grossolana, bensì nella loro particolarità. Ma è questo veramente *comprendere?* È vederne il *perchè?* Che differenza, in quanto a *comprendere*, tra il mettere la mano sul petto e sentire che il cuore batte, il vedere guardando la pelle che sotto vi corre sangue, e l' aprire il petto e il *vedere* di dentro con maggiore precisione e particolarità ciò che approssimativamente e per indizi si era *visto* anche dal di fuori? Si tratta sempre soltanto d' un *vedere*, d' una pura e semplice *constatazione dei fatti*, con minori o maggiori dettagli. Da ciò la meraviglia che il funzionamento d' ogni organismo ci dà (e anche al più dotto anatomista). Sembra impossibile — si dice — che tutto vada con questa complicazione e insieme con quest' ordine. Ma ci *meraviglieremmo* se *comprendessimo?* La *meraviglia* non esclude la *comprensione?* E veramente, secondo pensava il Vico, se noi l' organismo che esaminiamo e che diciamo di *comprendere* solo perchè lo *vediamo*, realmente lo comprendessimo, lo potremmo anche fare. Questa è la pietra di paragone: quel che veramente si comprende, di cui si conosce l'interiore, il *perchè*, lo si sa anche costruire; se noi gli organismi non li sappiamo costruire, e, anche dopo di averli *visti* (spiegati), continuiamo a sentir meraviglia del loro essere costrutti e funzionare, vuol dire che in realtà non li comprendiamo. La nostra ragione, in conclusione, non comprende le formazioni naturali, non le spiega, e il suo unico spiegarle è guardarle, vederle, descriverle.

Ma se, in ogni modo, la natura è ovvia al pensiero comune e profano che la prende quale esistente come la vede e la tocca, senza riflettere più oltre, quanto diventa incredibile e portentosamente strana precisamente dopo che il pensiero scientifico l' ha penetrata!

Digitized by Google

Prendiamo le mosse dalla esposizione che, con maggiore chiarezza ed efficacia forse d' alcun altro scrittore, Hartmann fa degli argomenti di ordine fisico che confutano il realismo ingenuo. " La massa apparentemente solida del dado che tocchiamo, la quale secondo la concezione ingenua-realistica riempie con perfetta continuità lo spazio che comprende, deve in prima linea far luogo alla presenza di pori e interspazi... In seconda linea, la fisica procede ad una scomposizione di tutti i corpi in molecole, la cui forma e grandezza relativa dipende dalla qualità chimica della materia; con ciò la continuità della massa estesa si risolve in una quantità di corpuscoli estesi, che posseggono la loro concatenazione solo nelle forze che li collegano. In terzo luogo, risulta che ognuna di queste molecole si trova in un multiforme movimento vibratorio e che bisogna ammettere grandi interspazi tra le molecole chimicamente differenti, per far posto agli imponderabili, cioè alle diverse forme di movimento dell' etere intermolecolare. L'estensione d'ognuna delle molecole, rispetto alla distanza di esse le une dalle altre, sta insieme, in quanto le masse apparentemente solide nel loro ordine molecolare presentano ormai una situazione analoga ai sistemi solari o stellari „ [1]).

Ecco come la scienza fa diventare la natura, come fa diventare quel dado che teniamo in mano e che prima dell' intervento di essa era una cosa semplice a capirsi: un pezzo di materia compatta e morta che si lascia gettar qua e là e far ballonzolare sulla palma a nostro beneplacito. Dopo l' intervento della scienza, quel dado così semplice è divenuto un portento; e noi ci accorgiamo che nel tener in mano quel dado, dianzi tanto ovvio, noi abbiamo questo stupefacente miracolo, che teniamo invece in mano un sistema solare.

Proseguiamo solo un po' nella direzione che la stessa fisica ci addita, e supponiamo — supposizione perfettamente legittima e quasi necessariamente indicata dal pre-

---

[1]) *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (Lipsia, 1914, 2ª ediz. p. 44-45).

Digitized by Google

cedente cammino che la fisica ha percorso — che uno dei piccoli mondi gravitanti l'uno attorno all'altro, in quel sistema solare che la fisica ci mostra oramai essere il dado, alberghi degli individui viventi e pensanti. Costoro — quand'anche si immaginino provvisti d'un pensiero grandemente più forte del nostro e persino dell'intelligenza supposta da Laplace, la quale conoscesse tutte le forze che animano la natura e la reciproca posizione degli esseri che la compongono, e alla quale quindi l'avvenire fosse, in conseguenza di tale sua piena conoscenza, noto e certo come il presente [1]) — costoro, non ostante ciò, non potrebbero avere la menoma notizia della mano che stringe e getta qua e là il loro sistema solare. Racchiusi nei limiti di questo, apparendo a loro tali limiti uno spazio infinito, essi dedurrebbero le leggi del movimento dell'astro su cui vivono e degli altri che lo attorniano, ma non potrebbero affatto concepire, e respingerebbero come una fantasticheria l'idea che il loro sistema solare sia tenuto in mano e lanciato da un essere vivente immensamente più grande di tutti i loro mondi; così grande e quindi così completamente fuori dal quadro spaziale della loro mente che nessuno strumento permetterebbe loro d'averne una concezione e una percezione d'insieme. E se il nostro gettar il dado sul tappeto arreca una variazione al moto delle sue molecole — cioè del globo su cui dimorassero tali esseri e degli altri che formano con quello il sistema solare del dado — essi sarebbero costretti a spiegare, e spiegherebbero certamente in realtà, tali variazioni come conseguenza di accadimenti e leggi naturali.

Ma l'infinitamente piccolo non è tale che rispetto all'infinitamente grande, e viceversa. I due concetti sono essenzialmente relativi. Se il dado è un sistema solare, il sistema solare è un dado. E se quel dado che è dunque il nostro sistema solare fosse palleggiato in mano

---

[1]) *Essai philosophique sur les Probabilités.* (Parigi, 1814, pag. 2 e segg.).

Digitized by Google

da un essere tanto enormemente più grande di noi e tanto travalicante il quadro spaziale del nostro spirito quanto noi rispetto agli ipotetici abitanti d' uno degli atomi che costituiscono il sistema solare del dado, la constatazione sperimentale di ciò sfuggirebbe del tutto alla nostra possibilità, precisamente come la sperimentale constatazione della nostra esistenza sfuggirebbe alla possibilità dei più che microscopici abitatori dell' atomo del dado. Sebbene, adunque, un consimile essere per noi immenso non possa mai rivelarsi ai nostri sensi, sebbene i nostri sensi non lo constatino mai, nè lo possano constatare, egli potrebbe ciò non ostante esistere, e anzi, se la continuità dell'infinitamente grande con l' infinitamente piccolo sta, è verosimile che, come noi rispetto agli abitanti dell' atomo del dado, così egli esista rispetto a noi.

Si rifletta ancora a questi umilissimi fatti. Un insetto, una pulce, una mosca, si posa sul nostro corpo; e noi lo colpiamo con la mano. Passeggiando, poniamo il piede su di una fila di formiche. Come potrebbe la pulce — fosse pure dotata dell' intelligenza immaginata da Laplace — la pulce che sta lavorando ciò che è per essa il suo terreno, arandolo, ricavandone il nutrimento, arrivare a conoscere che arando il terreno produce uno stimolo ad un sistema nervoso, che questo stimolo giunge ad un cervello, che da tale cervello si sprigiona un' altra onda nervosa la quale è quella che a distanza quasi interplanetaria mette in moto la mano che la colpisce? E come invece la pulce non spiegherebbe tutto ciò secondo la causalità della natura, per mezzo di leggi naturali e meccaniche? O come potrebbero le formiche ragionanti che vedono le loro compagne schiacciate dal nostro piede, sapere che questo appartiene a un corpo vivente e semovente, alla cui volontà di passeggiare si deve quel disastro? Il nostro corpo è interamente fuori del loro spazio concettuale, travalica interamente la loro sfera spaziale. Ed esse spiegherebbero quel piede come un avvenimento naturale, d' una naturalità quadrante col loro mondo, a quella guisa che noi spieghiamo i terremoti e i vulcani — i vulcani i quali, adunque, anche dopo le nostre spie-

Digitized by Google

gazioni, potrebbero essere rispetto a noi qualcosa di simile a quel che è la nostra mano per la pulce o il nostro piede per la formica: forse i Titani sepolti che vi scorgeva l'antichità.

Ora, appunto come il suolo che ara la pulce, quel suolo che per la pulce pensante non potrebbe essere che terreno da lavorare e donde trarre il nutrimento, è invece un corpo vivente, così un corpo vivente in forma da sfuggire ad ogni nostra constatazione sperimentale potrebbe essere la nostra stessa terra, e questa potrebbe quindi possedere una coscienza che fosse rispetto alla nostra una coscienza divina: " Che una vita dell'universo — scrive il Simmel — non sia per noi empiricamente osservabile, potrebbe essere semplicemente la conseguenza della differenza di grandezza tra l'uomo e il mondo. Se una formica riflettesse sull'aspetto d'un uomo, probabilmente lo riterrebbe un monte o qualcosa di simile, perchè essa non sarebbe in grado di scorgere in un sol tratto le membra di lui in quell'insieme in cui può presentarsi la loro simmetria, la loro relazione, la concatenazione dei loro movimenti. Poichè essa potrebbe scorgere sempre soltanto una piccola particella di lui, essa dovrebbe necessariamente rappresentarsi l'insieme non come un'unità necessaria nella sua forma, ma come uno sconnesso conglomerato di parti poste casualmente l'una accanto all'altra. Allo stesso modo, potrebbe darsi che noi non riuscissimo mai a scorgere l'insieme del mondo come un organismo unitario, perchè i nostri mezzi di particolare conoscenza sono sistemati solo per quella misura di percepibilità che la pratica della nostra vita richiede " [1]).

Esplicitamente il Fechner, come è noto, nel *Zend-Avesta*, sostiene appunto che la terra è un corpo vivo come l'umano: che acqua, terra ed aria costituiscono, insieme con gli organismi, un sistema come quello del nostro corpo, che perciò la terra deve possedere un'anima

---

1) *Hauptprobleme der Philosophie* (Berlino e Lipsia, 1921, p. 101).

Digitized by Google

di cui la nostra è una parte come il nostro corpo è una parte della terra, sebbene un'anima diversa dalla nostra, perchè la mancanza di un cervello della terra prova, non già la mancanza d'un'anima in questa, ma solo tale diversità dell'anima sua da un'anima funzionante, come la nostra, per mezzo del cervello. Anche le stelle, secondo il Fechner, sono corpi viventi che hanno un'anima, vedono ed odono, sicchè i raggi del sole sono le dita di luce o le antenne che esso stende attorno. E vi è infine una coscienza totale, in cui si raccolgono ad unità le anime dei mondi, delle stelle, e dei pianeti, il cui organismo è costituito dalla totalità di questi, e il rapporto colla quale delle anime delle stelle è analogo al rapporto delle anime nostre con quella della terra; tale coscienza è Dio. Nè è soltanto un filosofo, per molti fantastico e romantico, come il Fechner, che ammette tale possibilità. Platone aderisce esplicitamente a siffatta ipotesi. Δεῖ λέγειν τόνδε τὸν κόσμον ζῶων ἔμψυχον ἔννουν τε τῇ ἀλεθείᾳ διὰ τὴν τοῦ θεοῦ γενέσθαι πρόνοιαν. Αὐτὸν ὁ θεὸς ζῶων ἓν ὁρατόν ξυνέστησε [1]). Hume, se non vi aderisce, almeno se la prospetta: "Now if we survey the universe, it bears a great resemblance to an animal or organised body, and seems actuated with a like principle of life and motion... The world, therefore, I infer, is an animal, and the Deity is the soul of the world, actuating it, and actuated by him" [2]). E su questa medesima ipotesi s'era arrestato Leonardo: "Potremo dire la terra avere un'anima vegetativa, e che la sua carne sia la terra, li sua ossa siano li ordini della collegazione de' sassi, di che si compongono le montagne, il suo tenerume sono li tufi, il suo sangue sono le vene delle acque, il lago del sangue, che sta dintorno al core è il mare oceano, il suo alitare e 'l crescere e discrescere del sangue per li polsi, e così nella terra è il flusso e il riflusso del mare, e 'l caldo dell'anima del

---

[1]) *Timeo*, 30 B, D.
[2]) *Dialogues concerning Natural Religion*, P. VI. (ed. Green, vol. II, p. 416).

Digitized by Google

mondo è il fuoco, ch'è infuso per la terra, e la residenza dell'anima vegetativa sono li fochi, che per diversi lochi della terra spirano in bagni e in miniere di solfi e vulcani „ [1]). La stessa ipotesi, infine, noi vediamo ammessa altresì, in una pagina importante, da un pensatore così rigorosamente e sottilmente critico come il Bradley, e proprio con riferimento alla *vigorous advocacy* che di tale tesi fece il Fechner. La nostra incapacità (dice il Bradley) di scoprire i sintomi della vita psichica non ci autorizza a negarli. " Vi può certamente essere, fuori della nostra conoscenza, uno strano ordinamento di qualità, che serva di condizione ad unità personali sconosciute. Dato un certo grado di differenza nella forma esterna e una certa divergenza nel modo di manifestazione, saremo tosto incapaci di percepire la presenza d'un organismo. Ma forse che, perciò, questo sempre mancherebbe? O possiamo noi supporre che, perchè abbiamo scoperta la natura di qualche organismo, si sia esaurita quella di tutti? C'è forse un'essenza accertata, fuori della quale nessuna variazione sia possibile? Tutte queste affermazioni sembrerebbero insostenibili. Ogni frammento di natura visibile può, per quanto io so, servire come parte in qualche organismo non simile ai nostri corpi. E se noi consideriamo inoltre quanto della natura può essere nascosto alla nostra vista, saremo certamente meno inclini al dogmatismo. Poichè ciò che vediamo può essere combinato in unità organica con l'invisibile e, ancora, lo stesso elemento può avere una posizione e una funzione in numerosi organismi „ [2]).

E, in verità, in quei momenti in cui noi riusciamo a porci in più intimo contatto con la natura, il senso che

Ein grosses Lebendiges ist die Natur
Und alles ist Frucht, und alles ist Samen [3]),

---

[1]) *Frammenti*, ed. Solmi, p. 142.
[2]) *Appearance and Reality*, p. 271.
[3]) Schiller, *Die Braut von Messina*, v. 2003.

Digitized by Google

questo senso ci domina potentemente. Quando contempliamo su una spiaggia deserta e non tocca dall'industria e dalla civiltà l'incessante moto serpentino del mare, non riusciamo a sottrarci all'impressione che siamo in presenza a qualcosa di vivo. E quando guardiamo spiegarsi folta ed immensa sopra il nostro capo una foresta montana, percorsa da fremiti di vento e silenziosa di uomini, la sensazione che essa sia appartenenza viva a qualcosa di vivo — veramente la chioma che riveste il corpo vivo della terra — ci diventa irresistibile.

> Ut pluma atque pili primum saetaeque creantur
> Quadripedum membris et corpore pennipotentum,
> Sic nova tum tellus herbas virgultaque primum
> Sustulit... [1])

Forse meglio di noi con le nostre spiegazioni scientifiche s'avvicinavano al cuore della realtà gli antichi col loro politeismo ilozoistico e col concepire la terra, il mare, i boschi, le fonti, i fiumi, come la semplice apparenza fenomenica di enti vivi e divini [2]). Forse la terra è, non metaforicamente, ma letteralmente, viva, è un animale vivente, su cui sono insediate colonie microbiche — le specie zoologiche, l'uomo compreso; — ma che difende tenacemente dall'accostamento di questi microbi le proprie parti più sensibili — i poli, l'equatore, i vulcani, il sottosuolo profondo — dove forse si cela ciò che per la sua vita è analogo a quel che per la nostra è il sistema nervoso. E forse meglio: come il brulicame di vita che creano i vermi in una mela, sformandola, noi lo chiamiamo marciume e putrefazione della mela, così il brulicame di vita che gli uomini hanno portato sulla

---

[1]) *De rerum Nat.*, V, 785.

[2]) Il politeismo greco-romano va rivendicato. Esso coglieva forse meglio il centro del reale che non il monoteismo, e sfuggiva più di questo alle contraddizioni insite nel pensiero religioso. Difensore e sostenitore del politeismo nell'età moderna è, oltre il Fechner, un pensatore della forza del Renouvier (cfr. *Traité de Psychologie rationelle*, Paris, 1912, vol. II, p. 305 e s., 312).

Digitized by Google

terra fin da quando hanno cominciato a deformarla e solcarla con l'aratro, è stato, come nel caso della mela, una sorta di putrefazione. E in questo senso noi siamo veramente " i vermi della terra ". Dice un frammento orfico:

> Sono le fiere e gli uccelli e le infauste famiglie mortali
> Grave peso alla terra, parvenze vane di sogni
> Di tutte ignare... [1])

Tutto, dunque, se visto profondamente, assume un aspetto miracoloso. Nessuna spiegazione tocca il fondo; anzi, le spiegazioni scientifiche stesse aprono più ampio il varco al pensiero dell'incomprensibilità e del miracolo [2]). E tale essenza incomprensibile e miracolosa di tutto rende attendibile ogni possibilità più strana e aliena alla forma di percezione ordinaria. Tutto è possibile. Anche il romanzo filosofico-religioso del Renouvier, così persuasivo quando lo leggiamo nella calda e appassionata esposizione che egli ne dà. Quel bellissimo romanzo renouvieriano secondo cui il racconto biblico va inteso così: Dio aveva collocato inizialmente sulla terra gli uomini perfetti, felici, padroni assoluti delle forze cosmiche (il paradiso terrestre); in seguito ad applicazioni ingiuste di questo loro potere (il peccato d'orgoglio) quegli uomini primitivi perdettero l'impero sulle forze della natura, le quali si scatenarono e divennero distruttive; il mondo si decompose e si dissolvette nella nebulosa di Laplace, la quale è dunque non lo stadio iniziale, bensì uno stadio intermedio del nostro sistema; ma in questo mondo in

---

[1]) Cfr. Bignone, *Empedocle* (Torino, 1916, p. 211, n. 2).

[2]) " Die Entwicklung der Wissenschaft löst das *Bekannte* immer mehr in ein Unbekanntes auf.... Bereitet die Wissenschaft eine *souveräne Unwissenheit* vor, ein Gefühl dass *Erkennen* gar nicht vorkommt, dass es eine Art Hochmut war, davon zu träumen, mehr noch, dass wir nicht den geringsten Begriff übrig behalten, um auch nur *Erkennen* als eine Möglickeit gelten zu lassen — dass *Erkennen* selbst eine widerspruchsvolle Vorstellung sei ". (Nietzsche, *Der Wille zur Macht*, 608).

Digitized by Google

dissoluzione, in questa nebulosa, si conservarono i germi di quelle primitive creature, i quali, per mezzo d'un lunghissimo processo e attraverso e mediante l' evoluzione da specie animali inferiori, dettero origine agli uomini attuali; questi, per opera della millenaria e dolorosa esperienza tratta dal percorso storico dell'umanità, si purgheranno della loro inclinazione alla sopraffazione e all'ingiustizia, che fu il loro peccato, causa della catastrofe del mondo primitivo, reimpareranno definitivamente l' esercizio giusto dei loro poteri e così saliranno lentamente alla condizione primitiva di esseri perfetti e immortali, con le forze naturali e gli animali, ugualmente immortali, a loro sottoposti (il regno dei cieli); e in essi si invererà anche l' immortalità degli individui vissuti nel periodo intermedio, di trapasso, di educazione e di prova, non già perchè esista un'anima-sostanza immortale, ma semplicemente perchè le coscienze (possibili sempre solo in connessione con un organismo) si sapranno, mediante la memoria, identiche a coscienze del passato, vedranno di essere la continuazione (ripresa forse dopo la interruzione di secoli) di coscienze provvisoriamente tramontate [1]). — Tutto è possibile: avverrà forse che l' ultimo uomo e l' ultima femmina

> te veggan su l' immane ghiaccia,
> sole, calare.

Ma ogni inverno non è forse per le mosche cotesta ghiaccia? Perchè essa non sarebbe per l'universo e per noi solo un inverno passeggero, una " stagione? „

Così, adunque, la " Disproportion unseres Verstandes zu der Natur der Dinge „ [2]), l' incomprensibilità fonda-

---

[1]) Cfr. *Philosophie analytique de l'histoire*, Paris, 1897, vol. IV, p. 756 e s.; *La nouvelle Monadologie* (in collab. con L. Prat), Paris, 1899, p. 466 e s.; *Traité de Psychologie rationnelle*, Paris, 1912, vol. II, p. 209 e seg.

[2]) Goethe, *Der Versuch als Vermittler von Objekt und Subjekt*, in *Die Philosophie Goethes* (Lipsia, Meiner, 1922, p. 130).

Digitized by Google

mentale, la miracolosità di tutto e quindi la *possibilità* che ogni *possibilità* vi si asconda nel fondo, ha sempre legittimata e legittima, anzi ha sempre impellentemente richiesta e richiede, la credenza negli Dei.

Digitized by Google

CAPITOLO II

La volatilizzazione di Dio.

Ma quel fenomeno di interna mortale contraddizione che quasi tutte le nostre situazioni spirituali ci presentano, ci si offre in forma spiccatissima nella religione. La religione viene continuamente distrutta, non già dagli attacchi che sono contr'essa mossi dal di fuori della sua sfera (p. e. dal pensiero scientifico, dalla concezione materialistica, dalla visuale che parte dalla negazione della fede), bensì viene continuamente distrutta dal proprio medesimo sviluppo e approfondimento, ossia dallo stesso pensiero religioso col processo appunto mediante cui questo si fa sempre più profondamente e logicamente religioso. È, insomma, il pensiero religioso che, più diventa tale, e più demolisce e distrugge sè medesimo. Non la scienza, non il materialismo uccidono la religione; ma questa si volatilizza da sè, per il suo stesso ritmo interiore. Il suo elemento essenziale, lo spirito religioso, è quello che ne spezza invincibilmente i quadri, ne dissolve le basi, ne disperde i più essenziali postulati. La religione sorge dall'anelito dello spirito religioso, è una formazione di questo, una sola cosa con questo. Ma nel medesimo tempo, questo la insidia a morte e la conduce ad un inevitabile annientamento. Tra la religione e lo spirito religioso vi è un vincolo indissolubile, e, insieme, un'antitesi suprema. L'uno è il più necessario antecedente, e, insieme, la più recisa negazione dell'altra. Sicchè, si può, in una parola dire che il carattere più certo e sostanziale

Digitized by Google

dello spirito religioso è di essere intrinsecamente antireligioso.

***

La verità di queste proposizioni si manifesta con chiarezza meridiana, anzitutto rispetto alla stessa concezione centrale d' ogni religione, alla concezione di Dio.

Non è stata la propaganda degli increduli, non sono stati Voltaire e gli Enciclopedisti, o Darwin ed Haeckel, che hanno attenuata o distrutta l' idea di Dio nella coscienza contemporanea e l' hanno fatta diventare da certezza tangibile tutt' al più qualcosa di vago e vaporoso, una pura indeterminata speranza. No; ciò che produsse questo risultato non fu altro che il progresso, compiuto sul suo stesso terreno, del pensiero religioso.

Quando Dio era un feticcio, quando era un' immagine in marmo o in bronzo, o, almeno, la persona di cui nel marmo e nel bronzo l' immagine era raffigurata, quando più tardi fu l' ente antropomorfico che presiede ai destini del popolo eletto, o il padre nei cieli a cui ci si rivolge nei crucci e nelle strettezze, configurandoselo umanamente, fornendogli almeno sentimenti (d' amore, di pietà) simili ai nostri, chè solo così c' è fra lui e noi quel tratto di identità che ci permette di credere che le nostre preghiere abbiano un significato per lui e possano venir ascoltate; — finchè questa era od è la concezione di Dio, ad essa s' accompagna uno spirito religioso ancora deficiente e rudimentale, ma la configurazione di Dio è precisa, chiara, afferrabile. Dio è nettamente concepito come esistente.

Ma il pensiero religioso non s' acquieta ad una di queste elementari e semplicistiche concezioni di Dio. Elevandosi, raffinandosi di continuo, proseguendo la sua corsa verso altezze sempre maggiori, esso scava ognora più profondamente per entro il concetto di Dio, rende a poco a poco tangibile a se stesso la meschinità, l' imperfezione, l' inaccettabilità di quelle primitive forme di esso concetto, si sforza di purificar sempre più questo e di innalzar Dio sempre più sopra le cose terrene e sopra i caratteri

Digitized by Google

che queste posseggono, alle quali ed ai quali nulla può esservi in Dio di somigliante. E finisce per raggruppare in Dio tutte le note più alte, e più risolutamente antitetiche a quelle proprie delle cose e di noi, che esso riesce a escogitare o a fantasticare: l'infinità, l'eternità, l'incorporeità, l'onnicoscienza, l'onnipresenza.

Ed ecco quale ne è il risultato: sospinto dallo spontaneo sviluppo dello spirito religioso, Dio, il fondamento primo di questo spirito, è diventato la concezione eminentemente antinomica, quella che raccoglie tutti i caratteri dell'impossibilità, quella che esprime per eccellenza ciò che per noi è l'inesistente. I caratteri, che qualificano appunto quello che per noi è l'impossibilità e l'inesistenza, furono precisamente i caratteri di cui l'acuirsi dello spirito religioso ha sostanziato Dio. Il progresso dello spirito religioso ha fatto di Dio il Tutto; ma, diventando, dietro l'impulso di questo spirito, dal miserabile feticcio, dal meschino ente antropomorfico e nazionale, l'Ente infinito, il Tutto, Dio è nel medesimo tempo diventato il Nulla. Allargandosi verso il Tutto, Dio è svaporato nel Nulla; e nel seno dell'abisso divino il Tutto e il Nulla sono diventati sinonimi.

L'infinità di cui Dio venne dotato dal sublimarsi dello spirito religioso, gli ha fatto perdere infatti la personalità, perchè la personalità implica la limitazione alla cerchia dell'*io*, e l'esistenza, fuori di questa cerchia, di un non-io, insuperabile e costante negazione dell'infinità di ciò che è persona. Con grande chiarezza uno scrittore non molto noto e non de' maggiori, ma preciso e succoso, così esprime e dimostra questa conclusione: " Ogni individuo, ogni persona, è determinata, il che è sinonimo di limitato e di finito. La personalità separa un essere da ciò che non è lui, gli traccia un contorno, gli assegna delle frontiere, lo avvolge di negazioni; la sfera di comprensione d'un individuo, non è quella d'un altro individuo; ogni determinazione è negativa. Una persona determinata è ciò che dice *io;* ora l'*io* esclude il non-io; l'individuo esistente è distinto da ogni altro individuo; perchè egli sia infinito, bisogna che sia unico, che non vi sia altra

Digitized by Google

individualità che la sua. Se no, egli non sarebbe il tutto. Una persona infinita sarebbe contradditoria, come un numero finito ad un tempo limitato ed illimitato » [1]).

D' altra parte, dotando Dio, coll' infinità, dell' onnicoscienza, lo spirito religioso è venuto a fargli perdere la stessa coscienza. È nel pensiero d' un così ardente cercatore di Dio, quale è il Fichte, che noi possiamo meglio veder lumeggiato questo punto d' arrivo. " Supponete, in via di dilucidazione (egli scrive ad esempio) che debba spiegarsi l' autocoscienza di Dio: or questo non è altrimenti possibile che presupponendo che Dio rifletta sul proprio essere. Ma poichè in Dio ciò su cui si riflette sarebbe tutto in uno ed uno in tutto, e ciò che riflette, ugualmente, sarebbe tutto in uno ed uno in tutto, così in e da Dio non si potrebbero distinguere ciò su cui si riflette e ciò che riflette, la coscienza stessa e l' oggetto di essa, e perciò l' autocoscienza di Dio non sarebbe spiegata, come del resto, rimarrà eternamente inesplicata ed incomprensibile per ogni ragione finita, cioè per ogni ragione che è legata alla legge della determinazione di ciò su cui si riflette „ [2]).

Di qui la spersonalizzazione di Dio compiuta dal Fichte, col ridurlo al puro e semplice impersonale ordine etico del mondo, quasi a dire alla *forma* morale che questo assume — pressochè a quella guisa con cui l' *io* nel kantismo è ugualmente privato di sostanziale personalità e ridotto alla *forma* conoscitiva del mondo, all' attività cioè che dà forma al caos degli elementi sensibili, li collega, li colloca in unità comprensibile [3]). — Di qui il rifiuto di Fichte di ammettere che sopra l' ordine morale del mondo, cui si riduce il suo Dio spersonalizzato, si possa concepire esistente un Dio personale che di quell'ordine sia la causa; e la sua dimostrazione che, se ci si ostina

---

[1]) M. De Fornel de La Laurencie, *Métaphysique* (Paris, Delegrave s. d. p. 106).

[2]) *Dottrina della Scienza*, trad. it., Bari, 1910, p. 226-7.

[3]) Cfr. Simmel, *Kant*, *Vorlesungen* (Monaco e Lipsia 1918, pagine 61-65).

Digitized by Google

in tale concezione si fa di Dio un essere antropomorfico e finito. " Che cosa chiamate dunque voi personalità e coscienza? Certo ciò che avete trovato e imparato a conoscere in voi stessi e designato con questo nome. Pure, che senza una limitatezza e finitudine voi non possiate affatto pensare, ve lo può insegnare la più piccola attenzione alla vostra costruzione di questo concetto. Perciò voi fate di quest' essere, con l' attribuirgli quel predicato, un essere finito, un essere uguale a voi, e non avete già come volevate, pensato Dio, ma solo moltiplicato voi stessi nel pensiero „ [1]).

Questo processo che conduce a spogliar Dio, man mano che se ne eleva il concetto, degli attributi della personalità e della coscienza, non si interrompe nemmeno con lo Schelling. E ciò non solo nella prima fase della sua filosofia, dove l' Assoluto o Dio è lo stadio ancora non differenziato in natura e spirito, l' assoluta indifferenza di queste due sue successive manifestazioni. Anche nella seconda fase, " positiva „, della filosofia schellinghiana, permane, (talvolta in quanto ravvisata come concezione possibile che lo Schelling cerca con faticoso e oscuro procedimento di superare) l'idea che Dio può dover venire pensato come non solo privo della personalità e della coscienza, ma anche dell' essere. Cosí là dove Schelling ci descrive il processo creativo come passaggio graduale da un essere di natura inferiore, in un certo senso non-essere (puro essere, obbiettività, materia — che però potrebbe

---

[1]) *Ueber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung* in *Sämmtl. Werke*, Berlino, 1845, vol. V, p. 187. Prima di lui, del resto, quel grandissimo pensatore che fu Hume aveva scritto: " For though it be allowed, that Deity possesses attributes, of which we have no comprehension; yet ought we never to ascribe to him any attributes, wich are absolutely incompatible with that intelligent nature essential to him. A mind whose acts and sentiments and ideas are not distinct and successive; one, that is wholly simple, and totally immutable; is a mind, which has no thought, no reason, no will, no sentiment, no love, no hatred; or in a word, is not mind at all „ (*Dialogues concerning Natural Religion*, P. IV; ed. Green, vol. II p. 407).

Digitized by Google

essere lo stesso Dio, trasformatosi così in non-Dio), ad un essere di natura superiore, vero essere integrale, cioè soggettività, spirito; e quando dice che Dio può essere semplicemente la causa, l'energia impersonale quasi a dire, che produce questo passaggio, nel qual caso egli non si identifica nemmeno nè con quell'essere inferiore e primitivo, nè con quest'essere superiore e integrale, ed è solo " signore dell'essere ", quindi non Essere, e perciò è Nulla, ed è spoglio e libero anche di sè stesso [1]); e solo nell'uomo, in cui l'essere primitivo, inferiore, puramente obbiettivo, giunge al suo stadio completo e superiore di soggettività, solo nell'uomo si può se mai dire che Dio arrivi alla conoscenza, ossia solo l'uomo è il Dio conoscente sè stesso [2]). Ma nemmeno come concetto proprio dello Schelling si cancella, pur nella seconda fase della sua filosofia, l'idea di Dio come incosciente e irreale, sebbene egli ora affermi esplicitamente la personalità di Dio e sostenga anche una decisa antropomorfizzazione di esso, come l'unico mezzo che renda possibile la sua personalità [3]). Permane, non ostante ciò, l'idea dell'incoscienza e irrealtà divina, perchè tale personalità di Dio è, secondo Schelling, solo derivata e posteriore e appartiene a Dio solo in un secondo tempo.

---

[1]) *Darstellung des philosophischen Empirismus in Positive Philosophie in Auswahl* (*Werke*, Meiner, Lipsia, vol. III. pag. 513-574). " Nach dieser Ansicht wäre also Gott gleichsam nichts an sich, sondern nur in Beziehung auf das Sein ... Man könnte sagen: Gott ist eben wirklich nichts an sich; er ist nichts als Beziehung und lauter Beziehung: ... seiner selbst sicher und darum seiner selbst ledig " (p. 548).

[2]) " Nur der Mensch sollte eben darum anch das Gott als Gott erkennende Wesen sein " (*ib.* p. 560).

[3]) " Entweder überall keinen Anthropomorphismus und dann kein Vorstellung von einem persönlichen mit Bewusstein und Absicht handelden Gott (welches ihn ja schon ganz menschlich macht), oder einen unbeschränkten Anthropomorphismus, eine durchgängige und (den einzingen Punkt des nothwendigen Sein ausgenommen) totale Vermenschlichung Gottes " (cit. da K. Fischer, *Gesch. d. n. Philos.* vol. VII, p. 671). E l'alternativa è ineluttabilmente vera. O Dio antropomorfico o non-Dio.

Digitized by Google

Permane tale idea con la dottrina delle potenze divine, delle quali la prima è semplicemente negativa, non è ancora essere, ma un impulso, uno sforzo verso l'essere, una semplice possibilità di questo, un " poter essere " [1]). Permane con la dottrina che Dio si sviluppa da un fondo naturale oscuro *(Deus implicitus)*, che non è ancora lui, precisamente come l'uomo si sviluppa da un fondo naturale che non è ancora il suo proprio sè; Dio insomma " non è reale, ma diviene reale " [2]).

Nè, non ostante il linguaggio equivoco allo scopo di far passare tale concezione come identica a quella del comune credente, resta meno ferma in Hegel la negazione a Dio della coscienza e l'assurgere di Dio alla coscienza solo per opera della coscienza umana. Dio è, per lui, l'idea logica, impersonale, come esistente senza riferimento alla coscienza, e che, in quanto esiste puramente nella natura e senza la mente umana che la pensi, non è vista come costituente la logicità, ossia propriamente non esiste, poichè i concetti sommi, gli " universali ", che costituiscono essa idea logica e che formano per dir così l'ossatura della natura, non esistono che quando c'è una mente che nella natura li scorge. Se (così si potrebbe schiarire questo concetto) non esistessero che minerali o piante, come potrebbero esserci le loro specie e classi? Queste non sono viste, stabilite, fatte esistere che dall'occhio (il pensiero) che può guardare e considerare i minerali esistenti e classificarli. Se esistessero solo pietre, e quindi nessuno vedesse le loro diverse specie, il comune che c'è in alcune di esse, il differente che c'è tra queste ed altre, l'affinità di queste con quelle — tutte cose che vede soltanto il pensiero — *per chi* ci sarebbero tale diversità, tale affinità, tale comune, e come dunque ci sarebbero? Tutto sarebbe buio, opaco, assolutamente indistinto, perchè solo la mente apporta la di-

---

[1]) Cfr. H. Fischer, *Gesch. d. n. Philos*, vol. VII, III^a ediz. pagine 726, 685.
[2]) Cfr. *ib.*, p. 698.

Digitized by Google

stinzione. Solo dunque dal venire all' esistenza nell' uomo il pensiero, e dall' essere la natura toccata da questo, nel venir a coincidere con questo, si sprigionano nella natura stessa, al pari delle immagini al sopravvenire della luce, gli " universali ", i concetti sommi, le determinazioni dell' idea logica o Dio, prima esistenti solo in forma puramente potenziale. Quindi lo spirito, nel suo primo aspetto di idea logica o Dio, è " senza relazioni, ideale, chiuso nell' idea "; senza relazioni, cioè senza rapporto di soggetto ed oggetto, senza separazione d' un *io* dal non-io, ossia incosciente; e viene alla coscienza solo quando le relazioni cominciano, cioè come spirito finito, che trova davanti a sè qualcosa che non è lui, ossia come uomo [1]).

In altre parole. O Dio è per Hegel l' Idea (logica pura, fondamento razionale della natura) e allora esso è inconscio, perchè la coscienza compare solo alla fine dello sviluppo della natura medesima. O è spirito cosciente. Ma allora lo è soltanto come dice l'*Enciclopedia:* " Gott ist Gott nur, insofern er sich selbst weiss; sein Sichwissen ist ferner sein *Selbstbewusstein in Menschen* und das Wissen des Menschen von Gott " [2]). Cioè, Dio, in quanto cosciente, non è più che l' uomo. Nè il linguaggio volutamente equivoco di Hegel può su ciò ingannare alcuno [3]).

---

[1]) " In diesem Prozess sind wesentlich zwei Seiten zu unterscheiden: einmal was der Geist an und für sich ist, und zweitens seine Endlichkit. Erst ist er verhältnislos, ideell, verschlossen in der Idee. In dem Zweiten, in seiner Endlichkeit, ist er Bewusstein und steht er, da Anderes für ihn ist., im Verhälinisse ". " Unmittelbares Wissen von Gott ist also... Denken von Gott, denn Denken ist die Tätigkeit, fur welche das Allgemeine ist " (*Religionsphilosophie* ed. Drews, Jena, 1905 p. 62, 6[1]). Il Drews commenta: " Wie bei Schelling, so ist mithin anch bei Hegel der Ausdruck *absolutes Bewusstein* mehr eine verunglückte Beziehung fur dasienige was *unbewusstes absolutes Wissen* heissen sollte " (*Ib.*, p. 417).

[2]) § 564 (ed. Lasson p. 481).

[3]) " Nach Hegels Auffassung ist das Absolute nicht ein denkendes Subjekt... sondern blosse vernunftloses Denken, und dieses Denken... ist das System der Kategorien selbst. Das Absolute ist... ein allam bewussten Denken... vorhergehendes blosse Gesetz, eine ewige den-

Digitized by Google

A buon diritto perciò l'Hartmann rivendica d'essere colui nel quale (attraverso la teoria schopenhauriana dell'Assoluto o Dio concepito come Volontà irrazionale e cieca) sono venute a metter capo, a fondersi, a formularsi con perfetta chiarezza le correnti di pensiero procedenti da Schelling ed Hegel. Con la chiarezza e l'assenza d'equivoco oramai, mediante cui egli stabilisce che Dio è incosciente, è l'Inconscio (poichè espressamente egli avverte che il suo Inconscio andrebbe meglio designato col nome di Dio) [1], non possiede alcuna coscienza trascendente, bensì l'unica coscienza a cui perviene è quella, limitata e finita, che si manifesta in noi uomini [2], e tutt'al più la coscienza trascendente che egli possiede è una coscienza senza idee (*ideenlosen*) consistente nel senso di infelicità che l'eterno volere cagiona e di felicità nel liberarsene [3]. Solo per un essere, come l'uomo, racchiuso nei confini dell'individuazione, la coscienza è una prerogativa, ma non in e per sè, chè anzi essa " di fronte all'unità degli attributi nell'Inconscio, apparisce come una mancanza, una perturbazione nella pace assoluta della chiaroveggente intuizione irriflessa, come uno strappo nell'armonia degli attributi del Tutto - Uno, per cui si pone in luogo della concordia la disunione e soggetto ed oggetto (momenti conciliati ed uniti nell'Idea assoluta) mediante tale disunione sono lacerati e strappati dalla loro indifferenza „ [4]. La coscienza nasce dai limiti che circoscrivono l'individualità e con cui il corpo

---

knothwendige Weltordnung, welche... durch sich selbst ist und das Bewusstsein, von dem sie gedacht wird, sowie die Welt, deren Ordnung sie ist, erst aus sich hervorgehen lasst „. (BERGMANN, *Geschichte der Philosophie*, Berlino, 1893, vol. II, p. 374). Non si potrebbe dir meglio nè rendere più esattamente in brevissime parole il succo del sistema hegeliano, come fa qui questo grande e poco studiato storico della filosofia.

[1]) *Philosophie des Unbewussten* (Lipsia, 1904, XI^a ediz. vol. II, p. 201).

[2]) *Ib.*, p. 179.

[3]) *Ib.*, p. 186.

[4]) *Ib.*, p. 177-8.

Digitized by Google

e la sensibilità determinano la rappresentazione. Ora " tutti questi limiti devono, come lo stesso teismo riconosce, essere rimossi dal suo Dio; ma con ciò cade anche la coscienza, che nasce appunto da questi limiti „ [1]). E quindi, essendo l'Inconscio l'essenziale fondamento del nostro stesso essere, anche in noi, e non solo in Dio, ciò che è coscienza, *io*, non appartiene alla nostra vera essenza, ossia, secondo l'efficace espressione di Hartmann, " ciò che in me è *essenza*, non sono *io* „ [2]).

Questo processo di pensiero può però andare ancor oltre, come dimostrano alcune osservazioni del Simmel. Si può, cioè, per un analogo ordine di ragioni, concludere che non è possibile considerare Dio come " vivente „. Anche questa è una concezione inquinata di antropomorfismo. La vita non è che una specifica forma di esistenza, e considerarla come la più alta di tutte semplicemente perchè noi qui sulla terra non abbiamo altra esperienza, è una limitatezza, " la cui estrema sublimazione ha luogo in tutte quelle metafisiche che proclamano lo Spirito o la Vita come l'Assoluto „. Dobbiamo quindi rimuovere dall'Assoluto anche le limitazioni dei concetti di vita e di animazione, per quanto questi formino " i confini di tutte le *nostre* possibilità „ [3]).

Nè si creda che questo trapasso di Dio nel nulla sia operato dal pensiero filosofico soltanto e forse in opposizione al pensiero religioso. Qui il pensiero filosofico non è che lo stesso pensiero religioso, quantunque quest'ultimo possa rifiutarsi di riconoscere le sue stesse posizioni, quelle cui con vaga ed oscura intuizione esso arriva, quando se le vede messe dinanzi in chiara formulazione concettuale dal primo. Infatti, alla eliminazione da Dio della coscienza, della personalità, dello stesso essere, pervengono entrambi le più grandi elaborazioni religiose dell'umanità, quella bramanica - buddistica, e quella cri-

---

[1]) *Ib.*, p. 178.
[2]) " Wass an mir *Wesen* ist, bin *ich* nicht „, (*Ib.* p. 173).
[3]) *Lebensanschauung* (Monaco e Lipsia, 1918 p. 109 n. 1).

Digitized by Google

stiana, benchè la prima, come assai più profonda, in modo più sicuro e generale, la seconda quasi attraverso un velo e in forma più frammentaria.

L' impossibilità di concepire Dio come fornito di coscienza e personalità traspare quasi ad ogni passo del fondamentale libro sacro del bramanesimo, le Upanisad. Ecco, per esempio, che cosa insegna il bramano Yagnavalkya, sul punto di partire per la foresta, alla sua sposa Maitreyi: " Quando vi è dualità, allora uno vede l'altro, uno odora l' altro, uno ode l' altro, uno saluta l' altro, uno percepisce l'altro, uno conosce l'altro; ma quando l'Io solo è tutto questo, come potrebbe egli odorare un altro, come vedere un altro, come udire un altro, come salutare un altro, come percepire un altro, come conoscere un altro? Come potrebbe egli conoscere Colui mediante cui conosce tutto questo? Come, o cara, potrebbe egli conoscere sè stesso, il Conoscente? " [1]) La sparizione della coscienza dall'*io* o *atman* quando egli si fonde col Tutto o Brama o Dio è insieme la negazione della coscienza al Tutto o Dio in cui egli si dissolve [2]). Questo, infatti, è " senza parti, senza azione, tranquillo, senza errore, senza colore " [3]), " senza occhi, senza orecchi, senza parola, senza mente " [4]); " senza alcuna qualità " insomma, come riassume un commentatore indiano, il quale inoltre avverte che i testi che indicano Brama come privo di qualità sono, perchè posteriori, di maggior forza di quelli che invece delle qualità gli attri-

---

[1]) *Brihadaranyaka - Upanishad*, II Adyaya, 4 *Brahmana*, 13, trad. ingl. di Max Müller in *The Sacred Books of the East*, Oxford, 1900, vol. XV, parte IIª, p. 112.

[2]) " Non si può dire che (il Brama) abbia coscienza, perchè questa implica la dualità del soggetto e dell'oggetto ". Quando l'*atma* passa nel Brama " l'anima rimane per sempre la monade-assoluta che è in realtà soggetto senza oggetto, intelligenza pura e spirituale senza coscienza, come nella beatitudine d'un sogno eterno e senza sogni ". (G. F. Moor, *Storia delle Religioni*. Bari, 1922, vol. I p. 193, 198).

[3]) *Svetasvatara-Upanisad* VI, 19, trad. ingl. Max Müller (in *Sacred Books of the East* vol. XV, P. II, p. 266).

[4]) *Brihadaranyka-Up*. III, 9, 1, (trad. ingl. Max Müller, ib. p. 138).

Digitized by Google

buiscono [1]). C'è poi appena bisogno di ricordare come dottrina fondamentale del buddismo sia che la coscienza è sorta con le limitazioni della sensibilità e sotto le condizioni di questa. Che cos'è (chiedono una volta a Budda i suoi monaci) che ha fatto apparire la forma, il sentimento, la percezione, la differenziazione, la coscienza? Ed egli risponde: il tatto, l'immagine, il concetto; perciò, egli aggiunge, solo l'uomo comune che non ha senso per le cose sacre, considera la forma, il sentimento, la percezione, la differenziazione, la coscienza, come sè stesso, o sè stesso come analogo a queste, o queste in sè, o sè in queste; e per tal modo sorge la credenza nella personalità. Ma l'uomo nobile, accessibile al senso della dottrina sacra, non si considera affatto come identico o simile alla forma, alla sensazione, alla percezione, alla differenziazione, alla coscienza, e così la credenza nella personalità scompare [2]). Sentimento, percezione, differenziazioni, coscienza, sono espressioni di impotenza, cose affliggenti, e del pari tutte le disposizioni spirituali che vi sono connesse. Solo rinnegando e facendo sparire tutto ciò il cuore si libera [3]). Lo stato, adunque, in cui scompare colui che, rintuzzando definitivamente il desiderio, giunge a liberarsi dal circolo delle esistenze, è uno stato che non si può designare con nessuno degli appellativi che noi applichiamo a ciò che esiste, nemmeno con la parola " esistenza ". " Vi è, o frati, una sede, dove non è... spazio nè tempo, non una qualsiasi esi-

---

[1]) *The Vedanta Sutras* with the Commentary of Ramanuya, trad. ingl. Thibaut (in *Sacr. B. of the East*, Oxford, 1914 vol. XLVIII, P. III, pag. 26). Ved. del resto Oldenberg, *Die Lehre der Upanishaden* (Göttingen, 1923, p. 70): " Der Atman in seinem Reich einsam weilend, in seiner Alleinheit, seiner All-Einheit der Trennung von Subjekt und Objekt nicht unterliegend und so denn über Bewusstein und Denken erheben ". E in particolare per la teologia negativa delle Upanisad, p. 54 e s.

[2]) K. E. Neumann, *Die Reden Gotamo Buddhos* (Monaco, Piper, 1921, ediz. tasc. vol. III, p. 97-98; Elf. Theil, Neunte Rede, *Vollmond*, I°).

[3]) *Ib.* p. 120 (Zwölft. Theil, Zweite Rede, *Sechs Erläutern)*.

Digitized by Google

stenza, non rappresentazione nè irrappresentazione, non questo nè quello „ [1]). Questo stato, cioè il " Nirvana di là „, la " vita eterna „, e quindi anche l'Eterno, Dio, Brama, se questo stato si raggiunge nel suo seno col riassorbimento in Brama dell'anima individuale o *atman*, se si perviene a tale stato pervenendo a lui, se tale stato e lui fanno una cosa sola, sono alcunchè d'assolutamente simile alla *ideenlose* coscienza del Tutto-Uno di Hartmann, all' Inconscio.

Lo sforzo del pensiero religioso diretto a investigare sempre più profondamente e ad elevare Dio approda così nell' elaborazione religiosa indiana, già di primo slancio, al Nulla. In essa campeggia fin da principio decisamente il concetto *negativo*, quello cioè che solo con formule di negazione Dio può essere designato. " L'essere unico non è nè grande nè piccolo, nè lungo nè corto, nè latente nè patente, nè interiore nè esteriore. *No, no;* questo è il suo nome in quanto nessuna definizione lo abbraccia „. [2]) Ma se a ciò arriva risolutamente e d'un tratto il pensiero religioso indiano, quello cristiano perviene, per quanto più lentamente e con più lungo e faticoso cammino, a quel medesimo concetto, che del resto gli era messo innanzi dalla famosa proposizione di Platone circa il Bene: οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβείᾳ καὶ δυνάμει ὑπέρχοντος [3]).

Lo vediamo già adombrato da Agostino. " Si — egli dice di Dio — totum mundum libri repleant, tua scientia inenarrabilis non potest enarrari; quoniam vero indicibilis es, nullo modo scribi poteris, nec concludi „ [4]). Dio

---

[1]) Citato nel *Catechismo Buddistico* di Subhadra Bhikshu (Friedrich Zimmermann), trad. da Giuseppe De Lorenzo, Napoli, 2ª ediz., 1922.

[2]) Oldenberg, *Le Bouddha* (trad. franc. Alcan, 1903, p. 35).

[3]) *Rep.* 509 B.

[4]) *Manuale.* Caput IIm. Queste parole di S. Agostino sono la condanna della teologia, la constatazione della sua impossibilità. E, per vero, il titolo di *teologo*, che le relative Facoltà impartiscono così solennemente, appare tanto ridicolo come sarebbe quello di " maestro dell'infinito „ o di " professore dell'inconoscibile „. Ha perfettamente ragione lo Spencer di parlare d'un' " empietà della gente pia, „ rin-

Digitized by Google

quindi per lui è " super omnem essentiam intelligibilem sive intellectualem, atque sensibilem, et super omne nomen quod nominatur, non solum in hoc saeculo, sed etiam in futuro, super essentialiter et super intelligibiliter „; Dio è " super omnem rationem, intellectum et essentiam „ [1]). A Dio perciò non si può applicare nessuna di quelle note supreme di ciò che esiste, che sono le categorie aristoteliche, ed egli va concepito " sine qualitate „ " sine quantitate „, " sine indigentia „, " sine situ „, " sine habitu „, " sine loco „, " sine tempore „, " sine ulla mutatione „ (benchè, insieme, " si possumus quantum possumus „, dobbiamo pensarlo come avente la qualità della bontà, la quantità della grandezza ecc.) [2]). Non possiamo far a meno di enunciare espressioni positive in senso proprio e non figurato circa Dio, ma pur sempre col dubbio " si tamen de illo proprie aliquid dicere hominis potest „ [3]). E veramente insomma il nostro intelletto non può che atteggiarsi negativamente rispetto a lui, cioè con precisione possiamo dire soltanto ciò che egli non è. " Hoc solum potui dicere, quid non sit. Quaeris quid sit? Quod oculus non vidit, nec auris audivit nec in cor hominis ascendit [4]).

Ma, seguendo la linea dell'elaborazione cristiana, vediamo questa identificazione di Dio al Nulla farsi perfetta con la cosiddetta teologia negativa, la quale (sviluppando, del resto e conducendo alla sua piena conseguenza il pensiero di S. Agostino) ascende dalla creatura a Dio

---

tracciandola nella loro " professata familiarità col mistero ultimo delle cose, che, per dire il meno, è tutt'altro che conforme alle espressioni di umiltà che la accompagnano „. E ha ragione di chiedere: " Non possiamo noi affermare che un sincero riconoscimento della verità che la nostra e ogni altra esistenza è un mistero assolutamente al di là della nostra comprensione, contiene più religione vera di tutta la teologia dogmatica che è stata mai scritta? „ *First principles*, VI^a ed., 1900, p. 94, 96.

[1]) *Soliloquia* XXXI, 9.

[2]) *De Trinitate* V, Cap. 2.

[3]) *De Trinitate*, L. V., 11.

[4]) *Enarratio in Psalmum LXXXV* (*Opere*, ed. Maurina IV tomo p. 909 B).

Digitized by Google

per mezzo dell' abbandono successivo di ogni attributo determinato. Questa teologia negativa ha il suo più grande rappresentante in Scoto Eriugena. In lui vediamo Dio essere, non più qualcosa, ma nulla e perciò non conoscere nemmeno sè stesso: " Deus itaque nescit se, quid est, quia non est quid „ [1]). In lui vediamo venir totalmente in chiaro il significato di quell'attributo di " superessentialis „ dato da Agostino a Dio, questo significato, vale a dire, che di Dio non si può nemmeno dire che possegga l'essenza; come non si può nemmeno dire (e vedremo più oltre altre applicazioni e conseguenze di questo pensiero) che egli possegga la bontà, ciò che implicherebbe che fuori e contro la bontà che è Dio ci fosse il male, mentre nel seno di Dio ogni opposizione o contrasto è superato. " Essentia ergo dicitur Deus, sed proprie essentia non est, cui opponitur nihil; ὑπερούσιος igitur est, id est superessentialis. Item bonitas dicitur, sed proprie bonitas non est; bonitati enim malitia opponitur; ὑπεράγαθος igitur est, plus quam bonus, et ὑπεραγαθότης, id est plus quam bonitas „ [2]). Per l'Eriugena, insomma, (secondo ne riassume, assai bene, il pensiero il Weber), " Dio, essendo l' essere fuori del quale non v' è niente nè accanto a lui nè in lui stesso, non si può dire, strettamente parlando, che Dio vegga o comprenda checchessia. Dio, essendo l'essere elevato sopra tutte le differenze e tutti i contrasti, non può essere designato con alcun nome che implichi un contrario. Noi lo chiamiamo buono, ma a torto, poichè la differenza del bene e del male in lui non esiste. Lo chiamiamo Verità; ma la verità è opposta all'errore, e questa antitesi non esiste per l'Essere infinito. Lo chiamiamo l'Eterno, la Vita, la Luce; ma la differenza tra l'eternità e il tempo, la vita e la morte, la luce e il suo contrario, non esiste in Dio, e quindi tutti questi vocaboli sono inesatti. Lo è perfino la parola *essere*, perchè all' essere è opposto il non - essere. Dio è

---

[1]) *De divisione naturae* II, 2°.
[2]) *Ib.* I, 14.

Digitized by Google

dunque l'ineffabile, come è l'incomprensibile. È al di sopra della bontà, al di sopra della verità, al di sopra dell'eternità; è più che la vita, più che la luce, più che Dio, più che l'essere stesso. Nessuna delle categorie d'Aristotile si applica a Dio, e se comprendere una cosa è subordinarla a una categoria, lo stesso Dio non saprebbe comprendere sè medesimo. Egli è l'assoluto Nulla, l'eterno Mistero „ [1]).

Ma lo spirito religioso nel quale questa riduzione di Dio al Nulla si afferma con la più completa decisione è quello del grande mistico tedesco del secolo XVII, Angelus Silesius. A ragione il Royce pone in raffronto del " no, no, „ " neti, neti, „ " non è così, „ con cui soltanto ritiene il religioso indiano designabile Dio, il

Nescio, nescio
Quae jubilatio
Lux tibi qualis

di Bernardo di Cluny nel poema *De Contemptu mundi* [2]). Ma un parallelo assai più preciso alle designazioni unicamente negative indiane di Dio solamente Johann Scheffler ce lo offre.

Was Gott ist, weiss man nicht: er ist nicht Licht, nicht Geist,
Nicht Wahrheit, Einheit, Eins, nicht wass man Gottheit heist:
Nicht Weisheit, nicht Verstand, nicht Liebe, Wille, Gütte,
Kein Ding, kein Unding ach, kein Wesen, kein Gemütte;
Er ist, was ich, und du, und keine Creatur,
Eh wir geworden sind was er ist, je erfuhr [3]).

E ancora più risolutamente:

Gott ist wahrhaftig nichts; und so er etwas ist,
So ist er 's nur in mir, wie er mich Ihm erkisst [4]).

---

[1]) *Histoire de la Philos. europeenne* (Fischbacher, 1905, p. 207).
[2]) J. Royce, *Il Mondo e l'Individuo*, trad. it., Bari, 1913, P. 1ª vol. 1° p. 168.
[3]) Angelus Silesius, *Cherubinischer Wandersmann* IV, 21.
[4]) *Ib.* I, 200.

Digitized by Google

Tale il percorso del pensiero religioso della teologia negativa. Della quale si può in fondo considerare una rielaborazione l'opera del Mansel, rielaborazione notevole non foss'altro per questo che essa ha contribuito alla formazione dell'agnosticismo o scetticismo dello Spencer [1]); quantunque non sia naturalmente accettabile lo sforzo specifico del Mansel di volgere la dottrina dell'inconoscibilità dell'assoluto a totale ed esclusivo beneficio della rivelazione cristiana, sostanzialmente mediante l'espediente di dire che i dogmi e i misteri cristiani non sono colpiti dalle obbiezioni razionalistiche, perchè del pari ogni tentativo di comprendere i principi sommi della conoscenza e dell'essere urta in contraddizioni, e se, p. e., si è costretti ad ammettere la coesistenza di attributi differenti nell'assoluto si deve ugualmente ammettere il dogma della Trinità, o se si deve concedere la coesistenza del finito e dell'infinito in un oggetto qualsiasi si deve anche ammettere in Cristo l'unione della natura umana e di quella divina. Ragionamento fallace, che dalla pura e vaga possibilità, fondata sulla inconoscibilità, conclude alla certezza; ragionamento pari a quello di chi dicesse che poichè un certo terreno non è conosciuto e non si sa che piante vi crescano, così si deve ammettere che vi crescano le piante che la sua fantasia gli suggerisce; ragionamento che potrebbe consentire adunque qualsiasi più insensata, delirante, pazza affermazione di realtà. Ma ragionamento che l'agnosticismo non concede, perchè esso, come lo scetticismo antico, di cui non è che un altro nome, insieme con la negazione di conoscibilità stabilisce logicamente la necessità della sospensione dell'assenso.

Invece con molto maggior rigore e coerenza si può dire abbia, però in un ambito più circoscritto, sfiorate le conclusioni della teologia negativa, pervenendovi indipendentemente e da sè mediante il meravigliosamente profondo intuito del suo solo pensiero, il Leopardi. Egli aveva

---

[1]) Giustamente osserva lo Stephen: " Spencer hardly goes a step beyond his original, except, indeed, in candour " (*An Agnostic 's Apology*, Londra 1905, p. 9).

Digitized by Google

visto chiaro che soltanto illusi dalla forma grammaticale positiva noi crediamo di fare un'affermazione pronunciando la parola " spirito "; mentre " spirituale " vuol dire " immateriale ", " spirito " significa " ciò che non è materia ", quindi spirito è un'espressione negativa, cioè " una parola senza idea come tante altre " [1]). Siccome infatti " materia " è espressione generica per indicare tutto ciò che in diversissime forme può essere da noi percepito e conosciuto, così, essendo lo spirito unicamente ciò che non è materia, risulta designabile come la " sostanza che non è di quelle che noi conosciamo o possiamo conoscere o concepire ". Eppure (prosegue il Leopardi) l'intelletto umano precipitò nel " delirio " di collocare tutta la realtà delle cose nello spirito e di negarla alla materia; vera " follia " di cui (poichè " l'idea chimerica dello spirito non è nel capo nè di un bambino nè di un puro selvaggio ") è responsabile lo sviluppo del sapere [2]).— Ora, siccome nel concetto generale di spirito si comprende anche quello particolare di spirito divino, si scorge come il Leopardi avesse compiuto da sè il processo di pensiero e poste le conclusioni della teologia negativa, spogliate naturalmente del loro ultimo involucro teologico.

Or dunque fu il pensiero religioso che, spinto alla ne-

---

[1]) *Pensieri* ecc. VII, p. 29.

[2]) *Ib.*, p. 138. Questa così esplicita dichiarazione, che fa qui e altrove il Leopardi, essere lo spirito un' " idea chimerica " e la realtà attribuita ad essa un " delirio "; questa concezione che colloca il Leopardi in una sola cerchia coi quattro grandi positivisti ed empiristi contemporanei, con Ardigò, Avenarius, Mach, James, radicali eliminatori pur essi dell'entità o attività " spirito " o " coscienza " da essi dissolta in singoli puntuali elementi psichici; questa concezione che il Leopardi non attinge già dal sensismo francese (come usano in generale dire della sua filosofia, con rimpianto e commiserazione, gli idealisti contemporanei) ma ricava in modo autonomo e originale da sè; che costituisce (come avverte chiunque legga con amore le sue pagine) uno sviluppo di idee assolutamente indipendente e suo proprio rispondente in modo essenziale alla natura profonda del suo pensiero — questa concezione d'uno dei nostri più grandi scrittori sta a provare quanto la " filosofia dello spirito " sia ripugnante alla tradizione e all'indole nativa della mente italiana.

Digitized by Google

cessità di analizzare Dio sempre più profondamente, lo ha ruinato. Fu l'incremento dello spirito religioso, che elevando incessantemente Dio gli ha tolto la personalità, la coscienza e l'essere, cioè lo ha distrutto. La sempre maggiore purezza dello spirito religioso ci spinse passo passo fino alla necessità di concepire Dio, non più come ente positivo, dotato dei caratteri dell'esistenza, ma come qualche cosa di negativo, come qualche cosa di diverso da ciò che è, e quindi per converso come l'identico di *ciò che non è*, come un Non. " Eius, quod est esse, nullum est esse, „ come esprime energicamente questo pensiero Alain de Lille [1]). Il punto d'arrivo del processo, insomma, fu la dissoluzione del concetto di Dio operata dallo stesso spirito religioso, quantunque con la pretesa, poichè ne conservava il nome, di renderne anzi il concetto più pieno e più vero.

Si avverta bene, infatti, che, non ostante che i ricordati pensatori religiosi, si sforzino di tener vagamente fermo a una certa esistenza di Dio, pure reso inesistente, e con Hartmann parlino d'un inconscio che non solo non è cieco, ma chiaroveggente, ***hellsehend*** [2]) (ponendo alla nostra mente l'insuperabile problema di concepire un'inconsapevolezza che pur sia consapevole, sappia, elabori dei piani, e senza vedere si diriga ad una meta); o concepiscano forse, come gli indiani, il Nirvana quale una non esistenza che però è ancora un certo esistere; o con Angelus Silesius dicano che Dio è Nulla, ma che noi esperimenteremo cosa sia quando saremo divenuti lui; — non ostante ciò, diciamo, mediante questo processo del pensiero religioso, Dio viene ad essere realmente tolto di mezzo, e basta sollevare dinanzi agli occhi un ormai leggerissimo velo perchè il Dio senza coscienza ed essenza si trasformi interamente nelle leggi costanti dei fenomeni, nell'uniformità della natura della filosofia positiva, o perchè seguendo quella linea della descritta ela-

---

[1]) *Regulae de sacra Theologia*, 15

[2]) *Philos. d. Unbew.* ed. c.t., II, 176 e *passim*.

Digitized by Google

borazione, secondo cui Dio viene ad acquistare coscienza solo nell'uomo, Dio sparisca e rimanga unicamente l'uomo. Ciò già con Feuerbach. Il quale, risolvendo l'equivoco dei precedenti pensatori, e movendo da questi punti di partenza: che l'uomo fa (scorge) in generale gli oggetti secondo esso è; che quindi nell'oggetto, nel come egli vede l'oggetto, si rispecchia la sua stessa essenza [1]); che ciò è tanto più vero per quell'oggetto ideale che è Dio; che nessun essere può mai oltrepassare sè stesso, ma, poichè " la misura del suo essere è anche la misura del suo intendimento " [2]), è necessariamente costretto a considerare la propria essenza come l'essenza più alta [3]) — giunge alla sua tesi fondamentale che " l'assoluta essenza, il Dio dell'uomo, è la sua propria essenza " [4]). L'uomo proietta fuori di sè, in Dio, per una specie di sistole religiosa, quelle che non sono altro che le stesse più alte qualità del suo proprio essere, per poi, facendo penetrare Dio in sè, mediante una specie di diastole, religiosa, riassorbirle nella sua coscienza [5]). Dio è quindi sempre e necessariamente antropomorfico, perchè non è altro che una costruzione che fa l'uomo col suo *sè* migliore, e la fede in Dio non è che " la fede dell'uomo nell'infinità e verità del suo proprio essere " [6]). Alla fine di questo processo di pensiero, adunque (secondo già Euripide, con la sua consueta semplice profondità aveva espressa questa

---

[1]) Val la pena, oggi, dopo Einstein, di ricordare queste righe con cui Feuerbach precorre il relativismo odierno. " So ist die Sonne das gemeinschaftliche Object der Planeten, aber so wie sie dem Mercur, dem Venus, dem Saturn, dem Uranus, so ist sie nicht der Erde Gegenstand . . . Die Sonne erscheint nicht anders, sie *ist* auch wirklich auf dem Uranus eine *andere* Sonne als auf der Erde. Das Verhalten der Erde zur Sonne ist daher zugleich ein Verhalten der Erde zu sich selbst, oder zu ihrem eignen Wesen . . . Jeder Planet hat daher in seiner Sonne den Spiegel seines eignen Wesens ". (*Das Wesen des Christenthums*, Lipsia, 1883, p. 38).

[2]) *Ib.*, p. 43.

[3]) *Ib.*, p. 42.

[4]) *Ib.*, p. 39.

[5]) *Ib.*, p. 72.

[6]) *Ib.*, p. 262.

Digitized by Google

antitesi, resa, da tale processo, così piena e saliente) diviene impossibile decidere se Dio sia la legge naturale (ἀνάγκη φύσεος) o spirito umano (νοῦς βροτῶν). [1])

Ma, nel medesimo tempo che il pensiero religioso sospinto dal suo ritmo interno distrugge in tal guisa Dio, esso continua ad averne bisogno e a volerlo tener fermo. Non può acquiescere nemmeno alla riduzione fichtiana di esso all'ordine morale, perchè se quest' ordine è consciamente voluto e predisposto, occorre concepire Dio come coscienza, volontà e persona; se no, è caso e non c' è affatto garanzia che regga e prevalga esso piuttosto che il suo contrario. Mentre distrugge Dio, insomma, il pensiero religioso non può accontentarsi di questi pallidi sostituti di Dio, non può concepirlo senza personalità, e, se per svilupparsi ha bisogno di togliere a Dio e questa e la coscienza e l' essenza, per esistere ha bisogno di conservargli tutto ciò.

Con potente scorcio il Bradley ripresenta queste ed altre contraddizioni in cui lo stesso pensiero religioso è irremissibilmente condannato ad avvolgersi circa il concetto di Dio. Da un lato, egli osserva, l' uomo deve pensare sè stesso come separato da Dio e solo in relazione con questo come con un oggetto staccato da sè, e dall'altro lato indipendentemente da Dio l' uomo è una semplice astrazione: egli possiede essere e bontà solo mediante la grazia, mediante la penetrazione di Dio in lui, e volendo essere indipendente da Dio perisce. Dio, dal suo canto, è un oggetto finito, che sta di fronte all' uomo ed è indipendente da ogni relazione con la volontà e l' intelligenza di questo; e quindi possiede una personalità sua propria. Ma ecco che senza le relazioni con gli altri esseri, soltanto le quali lo qualificano, egli diventa un'insussistente vacuità; mentre, posto mediante esse in relazione con un altro essere, egli diventa finito. Così la religione consiste in un' oscillazione tra la necessaria separazione e la non meno necessaria unità di questi due

---

[1]) *Le Troiane*, v. 885.

Digitized by Google

termini, uomo e Dio. Oscillazione che non trova posa [1]. O può esservi amore ove Dio non v'è, ovvero è Dio che ama sè stesso nel cuore umano. Il peccato è l'ostilità d'un ribelle contro un padrone vendicativo, ovvero Dio odia il peccato nel cuore del peccatore, e il peccato diventa così un elemento necessario nell'autocoscienza divina. Dio nella religione tende sempre a passare oltre sè stesso e finire nell'Assoluto, il quale per la religione non è Dio. Dev'essere un oggetto finito per la coscienza religiosa la quale, nell'istesso tempo vuole la perfetta unità con esso, e con ciò fa sì che nulla resti fuori di Dio. " L'unità implica la completa soppressione delle relazioni, e questa soppressione fa sparire religione e morale. Se si identifica l'Assoluto con Dio sparisce il Dio delle religioni; se si separano, Dio diviene un fattore finito del Tutto " [2].

Vero è che qui interviene la teologia e si sforza, a prezzo di qualunque acrobatismo del pensiero, di congiungere in Dio questi caratteri incongiungibili, e di dargli l'infinità e la personalità, l'illimitatezza e la coscienza ecc. Ma l'unico risultato ne è che in mano della teologia

---

[1]) Così anche il Feuerbach, aveva dal suo cerchio di pensiero, posto efficacemente in luce queste antitesi: " Gott ist das menscliche Wesen, und doch soll er ein anderes, übermenschliches Wesen sein. Gott ist das allegemeine, reine Wesen, die Idee des Wesens schlechtweg und doch soll er persönliches, individuelles Wesen sein; oder: Gott ist Person und doch soll er Gott, allgemeines, d. h. kein persönliches Wesen sein " ec. (*Das Wesen d. Christ.* Lipsia, 1923, pagina 245).

[2]) *Appareance and Reality* (Londra, Allen. s. d., VI^a ristampa, p. 445-7). Va segnalata qui la leale chiarezza con cui il Bradley riconosce che il pensiero religioso-filosofico trasformando Dio nell'Assoluto distrugge in sostanza Dio; ossia che l'Assoluto della filosofia idealistico-assoluta è cosa radicalmente diversa dal Dio che si pensa, si ama e si vuole nel pensiero religioso. Ciò a differenza di altri idealisti, tra i quali particolarmente gli italiani, che amano su ciò, giuocando d'equivoco, far passare (come fra poco meglio diremo) quello che essi chiamano Dio quale il Dio del pensiero religioso, mentre non è se non lo stadio di distruzione di tale Dio cui, sia pure, lo stesso pensiero religioso perviene col proprio impulso e sviluppo.

Digitized by Google

Dio diventa arena di tutte le contraddizioni, e non si può credere se non perchè si rifiuta di pensare, se non perchè si dice: " basta scrutare in questo abisso! voglio ad ogni modo credere „; non si può credere, insomma, se non perchè si rinuncia a rendersi conto e ad analizzare ciò che si crede.

Vero è che anche l'idealismo ha sempre avuto — e continua ad avere eziandio nelle sue più recenti riproduzioni — la presunzione di offrire un concetto di Dio, che sfugga a tali contraddizioni, nella totalità dello spirito, che, salito lungo e attraverso la natura, a ciò inserviente, e dall'opacità di essa giunto per gradi alla trasparenza ed autoconsapevolezza nel pensiero, librantesi ora, quasi a dire, sulla natura stessa, vive e si svolge d'una vita perennemente ascendente nelle coscienze umane; concetto secondo cui adunque Dio potrebbe legittimamente essere chiamato quella vivente attività (o " forza „, o " energia „) che s'incarna in noi e per cui noi siamo coscienti, pensanti, operanti, in una vita morale e religiosa, intellettuale e sociale che si esprime in forme senza fine sempre più alte.

Non ostante il formidabile apparato speculativo con cui la filosofia idealistica lo presenta, questo, se lo si interpreta senza equivoci in uno dei due soli sensi possibili, non è se non il concetto che Virgilio enuncia, ponendolo in bocca ad Anchise, in pochi e semplici versi:

Principio coelum ac terras, camposque liquentes
Lucentemque globum lunae, Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et magno se corpore miscet.
Inde hominum pecudumque genus, vitaeque volantum
Et quae marmoreo fert monstra sub aequore pontus,
Ignaeus est ollis vigor et caelestis origo
Seminibus [1]).

E che questo sia proprio il concetto con cui, in una direzione, l'idealismo coincide, lo prova il fatto che quando

[1]) *Aen.*, VI, 724.

Digitized by Google

Schelling ha voluto poeticamente esprimere l'idea centrale della sua filosofia, egli non ha fatto in fondo che darci la parafrasi di questi versi di Virgilio. Nel mondo (egli dice) s'asconde uno spirito gigante, chiuso nella sua corazza di pietra che egli cerca di spezzare, agitandosi e movendo le ali per giungere alla coscienza e alla luce. Da questo suo sforzarsi e dibattersi si sprigionano le qualità delle cose, la forza che produce i metalli e fa germogliare i fiori. Egli non risparmia fatica per riuscire a sbucar fuori in alto, allunga e accorcia i suoi organi, cerca la forma giusta; e finalmente giunge ad uscire dal bronzeo sonno e a trovare sè stesso nell'uomo. Stupefatto, si guarda intorno e si riconosce appena, e talvolta teme che il gigante, la grande natura, lo inghiotta. Non ricorda più che questo è lui stesso:

Denkt nicht, dass er selbst ist,
Seiner Abkunft ganz vergisst,
Tut sich, mit Gespenstern plagen.
Könnt'also zu sich selbst sagen:
Ich bin der Gott, der sie im Busen hegt,
Der Geist, der sich in allem bewegt [1]).

Ma non ostante la presunzione assai orgogliosamente professata da questa filosofia di darci con ciò un concetto

---

[1]) *Epikurisches Glaubenserkenntnis Heinz Widerporstens* (Schelling compose questa specie di ditirambo nel 1799 come protesta contro i *Discorsi sulla religione* di Schleiermacher). Persino nell'esposizione che Cicerone ci dà dello stoicismo troviamo in semplice e bella forma espressa quella che è l'essenza dell'idealismo assoluto. " Quibus (ai sapienti) a principio innascitur ratio recta constansque, quae supra hominem putanda est deoque tribuenda, *id est mundo*, in quo necesse est perfectam illam atque *absolutam* inesse rationem. Alii autem (naturam esse censent) vim participem rationis atque ordinis tamquam via progredientem „ (*De Nat. Deorum* §§ 34 e 81). Probabilmente, gli antichi sorriderebbero se potessero vedere la faticosa complessità con cui è stato " scoperto „ (e continua a essere ad ogni tratto, come oggi da noi, " scoperto „ di nuovo) un concetto per loro famigliare e che essi sapevano esprimere con tanta semplice venustà.

Digitized by Google

di Dio che insieme sia religioso e sfugga alle contraddizioni, e che chiunque " capisce ", debba riconoscere per tale, non v'è invece in ciò se non un giuoco d'equivoco fatto volutamente nascere col rimaner accortamente in bilico tra le due direzioni, quella accennata secondo cui tale spirito è un vero Dio e l'altra secondo cui esso non può essere niente più dell' uomo.

Questa filosofia celebra i suoi trionfi quando insiste nel parlarci dello spirito come eterno presente, che non ha fuori e dietro sè un passato, perchè del suo passato non esiste e non rimane se non ciò che perdura nel momento presente, che vive nella presente memoria, che nell' azione presente si ripercuote e fa sentire la sua efficacia, e che quindi è tuttora presente, attuale. Spirito, che è inoltre, eterno presente di verità e di bontà, perchè l' errore non è tale se non quando sorge la correspettiva verità che lo rende errore, e il male non diventa tale se non per la coscienza che come tale lo vede, in cui cioè sorge il senso d'un bene alla cui luce quello acquista il carattere di male, sicchè l'errore e il male, diventando tali solo perchè nello spirito è presente una verità e un bene, sono sempre nel passato, ossia non esistono mai. Con solenne fasto insiste questa filosofia nel far spumeggiare dal suo calice l'infinito, quando da ciò prosegue a concludere che, poichè, adunque, lo spirito è in un eterno presente di verità e di bontà, e poichè insieme ciò è un suo passare eternamente da una verità e bontà inferiori a una verità e bontà superiori, così, sebbene la verità assoluta non si trovi immobilmente in questa o quella fase, esiste però nella totalità del corso del pensiero, e la bontà assoluta, sebbene non ci sia in nessun momento singolo, c'è però nella totalità di sviluppo della coscienza etica e della vita morale dell'umanità, e quindi l' assoluto, la vera realtà, è in questo divenire che è un esser sempre nel buono e nel vero, insieme un passar sempre ad un più buono e più vero, quindi un realizzare nella totalità del percorso l' assolutezza del buono e del vero.

Con grande compiacenza si sofferma esclusivamente

Digitized by Google

tale filosofia su questo concetto, perchè sa che solo rivestendosi di esso può far la sua più bella figura, metter in mostra i suoi fascini più incendiari, far girar la testa a chi è facile alle ebbrezze, rapirlo e sedurlo; e perchè soffermandosi di continuo solo su questo concetto riesce intanto a mantenere in un alone di penombra la questione essenziale, metter in luce la quale e pronunciarsi su di essa vorrebbe dire per l'idealismo assoluto uscire dall'ambiguo bilanciamento che gli assicura i facili successi e le facili conquiste di cuori.

La questione, a cui tale filosofia cerca di sottrarsi e che essa lascia opportunisticamente nel vago, è quella donde origini lo spirito, il *Riesengeist* di cui parla lo Schelling. Ed è tale questione, che se tenuta chiaramente presente, mette in piena luce l'equivoco su cui qui si giuoca [1]. Infatti, o lo spirito viene alla luce soltanto nell'uomo, mediante il formarsi casuale, e che avrebbe potuto anche non essere, del suo sistema nervoso; e allora sotto la maschera speculativa non resta che un naturalismo od evoluzionismo darwiniano; lo spirito è soltanto l'uomo e in quanto Dio sparisce. Ovvero, lo spirito, come nella poetica esposizione di Schelling, è veramente passato attraverso alla natura e ai suoi regni con la *volontà* e il *proposito* di venire alla luce nell'uomo, il suo venire alla luce nell'uomo era la meta da esso propostasi e appartenente previamente al suo piano; e allora esso non è più immanente nell'uomo, possiede *ab aeterno* un'esistenza assoluta, preesiste alla natura e certo almeno all'uomo, come personalità, mente, volontà precontenente concettualmente il mondo futuro e lo sviluppo di sè stessa

---

[1]) La questione è rinfacciata all'idealismo da ogni parte. Anche Jerusalem in quella sua ottima *Einleitung in die Philosophie* (Wien u. Leipzig, 1919, p. 64) scrive: " Die Frage lässt sich nicht abweisen, woher das reine Denken stammt und wie es zu seiner Schöpferkraft komnt ". Ma gli idealisti fingono di non sentire, non si " discolpano ", e, come Radames, continuano a tacere, o, per sottrarsi a rispondere, prendono volentieri l'atteggiamento di persone fastidite da gente che non " capisce ".

Digitized by Google

in questo, ossia come personalità creante, come Dio personale e creatore; e in questo caso siamo dinanzi al vero e proprio Dio teologico, con tutte le sue insuperabili contraddizioni, le quali dunque invano l' idealismo pretende, con la sua elaborazione del concetto di Dio, d'aver girato. Senza contare che per un' altra ragione l' esistenza di Dio è inconciliabile con la filosofia idealistico - assoluta. Questa riduce ogni realtà allo spirito, nega l'esistenza di checchessia, fuori dello spirito attuale. Ora, Dio è realtà? Allora è una realtà, che (sebbene spirito) è fuori da ciò che a noi è dato come spirito, è fuori dello spirito attuale. È, invece, una posizione spirituale nostra, ossia si risolve nel nostro pensiero, in un gruppo di pensieri nostri? Allora non è più Dio. Giustamente scrive l'Hartmann: " Se Dio è solo un gruppo di rappresentazioni della mia coscienza senza realtà trascendente, non posso avere con lui alcun rapporto religioso... È impossibile che il rapporto religioso con un Dio che è semplicemente mia rappresentazione offra un fondamento resistente alla mia vita morale " [1]).

Ogni mente che voglia pensare chiaramente e non

---

[1]) *Das Grundproblem der Erkenntnistheorie* (Kröner, Lipsia, 1914, p. 119, 120). — L'idea d'un assoluto, d'una realtà, che si sviluppa creativamente dal suo proprio fondo, è, se mai, sostenibile come la *natura naturans* di Spinoza, come l'evoluzione creatrice di Bergson, come la " vita " dell'ultima fase della filosofia di Simmel (*Lebensanschauung* e *Der konflikt der modernen Kultur*) ma non come idea di spirito. È, vale dire, solo sostenibile come idea d'un tutto provveduto di fermento creativo o vitale, assolutamente cieco, per nulla affatto " spirituale " o " divino ", che si esplica in una incessante generazione capricciosa e senza piano la quale nel suo corso produce anche lo spirito, ma senza che tale produzione fosse necessaria, predeterminata, predestinata, e fermo invece che essa avrebbe anche potuto non essere. Secondo questa visuale, nell' aspetto che essa prende in Simmel, " das Leben zur metaphysischen Urtatsache, zum Wesen alles Sein wird... es steigt, in der Gesammtentfaltung der Welt zum Geist, als Geist, auf, es sinkt als Materie herab ". E perciò non c'è affatto predominio di " idea " o " spirito " su questo flusso della vita. " Das Leben will nicht von dem beherrscht sein, war *unter ihn ist* " (*Der Konflikt* ecc. p. 20, 21). — Supposta (per ipotesi contraddittoria) la *natura naturans* o l' " evoluzione creatrice ", o

Digitized by Google

rimanere di proposito nel vago, avverte come l'alternativa dianzi accennata sia irrimediabilmente mortale per la sedicente " religione „ della filosofia idealista e per gli equivoci e i sotterfugi con cui questa tien fermo alla parola Dio e pretende offrire di esso l'unico concetto conforme alle esigenze del pensiero " speculativo „ e libero dalle contraddizioni in cui si aggira il concetto che di Dio ha la teologia comune; mentre invece essa non fa che lasciare, in modo deliberatamente e abilmente ambiguo, oscillare il suo concetto di Dio tra quello comune teologico e la soppressione di Dio con la riduzione d'ogni spirito all'umano, propria del naturalismo e dell'evoluzionismo.

*
* *

Insomma, il Dio che vogliamo, il Dio di cui abbiamo bisogno quando rivolgiamo a lui il pensiero, il Dio che solo è Dio, vale a dire che solo possiamo intendere e ravvisare come tale, è un Dio, per così dire, in carne ed ossa, cioè (come giustamente aveva veduto Schelling) sostanzialmente antropomorfico. " I mortali credono che gli Dei nascano al pari di essi, ed abbiano senso e voce simile alla loro. Gli Etiopi li rappresentano neri e camusi, i Traci, di pelo rosso, cogli occhi azzurri; così i Medi e i Persiani e gli Egizi fanno i propri Dei simili a sè medesimi „. " Se mani avessero i buoi od i leoni, e sapessero dipingere e fare quelle opere che fanno gli uomini, anch'essi dipingerebbero le figure degli Dei, e ne farebbero dei corpi simili ai propri, i cavalli simili ai cavalli, i buoi simili ai buoi „. Questi pensieri, profon-

---

la " vita „ suscettibile di sentimento cosciente, essa nel veder d'avere un bel momento generato lo spirito proverebbe lo stesso stupore che provano quelle galline le quali, avendo covato uova di anitre vedono i pulcini andare nell'acqua: — ben lungi che lo spirito sia invece la meta precostituita, e quindi l'implicito punto di partenza del processo, cioè sia esso l'assoluto.

Digitized by Google

damente veri oggi, come quando Senofane [1]) li enunciava, contengono insieme l'esigenza profonda e la critica mortale della religione. Perchè se il pensiero religioso non può riconoscere Dio che in un Dio antropomorfico, umano, nello stesso tempo il carattere antropomorfico di Dio è una prova che questi non è Dio, ma fattura nostra, e affinchè si sia in presenza di Dio occorre spogliarlo di tutti i caratteri umani, compresi quelli intellettuali e morali (coi quali pure dapprima ci si illude di nobilitarlo), e la bontà, la giustizia, la paterna provvidenza e protezione, chè anche tutte queste sono categorie, sono prettamente umane. Ma, fatto ciò, disantropomorfizzato Dio totalmente (come l'esigenza logica costringe a fare) e reso quindi Dio alcunchè che non ha più con noi nulla di comune, possiamo anche soltanto essere in presenza di lui? Anche per essere semplicemente in presenza di qualche cosa bisogna che vi sia tra questa e noi alcun tratto comune (p. es., non foss'altro gli elementi spaziali). Così purificato totalmente, per opera dell'affinarsi dello spirito religioso, di tutti i caratteri antropomorfici, Dio non è più Dio; e, quand'anche si mantenga il nome come per un accontentamento meramente verbale d'un antico bisogno e d' un' antica consuetudine, esso è interamente distrutto. Il processo di sublimazione, sia che ci lasci con un Dio ridotto allo spirito umano (o meglio col *nome* di Dio applicato allo spirito umano), sia che ci lasci con un Dio ridotto agli elementi logici del reale, alla ragione impersonale, alla legge, ci ha tolto il Dio che lo spirito religioso al suo punto di partenza voleva e di cui aveva bisogno, e, dandoci in mano un sostituto di esso cui solo per ingannare noi stessi od altri diamo ancora il nome di Dio, mentre la sincerità esigerebbe che si riconoscesse come ne sia invece la negazione, pone capo ad una totale volatilizzazione di Dio. Il Dio che soltanto possiamo tener fermo come tale è il Dio dalla forma umana, press' a poco sempre il piccolo Dio di questa o quella nazione,

---

[1]) *Fram.* 5, 6.

Digitized by Google

il quale battaglia col suo popolo. Ma quando ci accorgiamo che questo non è Dio, bensì feticcio, e vogliamo perciò liberar Dio dalle scorie umane, egli svapora (in quanto Dio) nel nulla.

Tali i due poli, al tormento di muoversi perpetuamente tra i quali, lo spirito religioso è condannato. [1])

---

[1]) Le considerazioni svolte in questo capitolo vanno congiunte con la dimostrazione, da me data in *Apologia dell'Ateismo* (Roma, Formiggini), *Il Materialismo Critico* (Milano, Casa Ed. Soc.), *Realismo* (Milano, " Unitas "), che " esistere " vuol dire unicamente apparire o trovarsi nel tempo, nello spazio, nelle categorie. Ne risulta complessivamente che l'assurdo della teologia è quello di volere chiamar " essere " un preteso alcunchè, che dovendo essere fuori dello spazio, del tempo, delle categorie (e anche " essere " è una categoria), *non è*.

Digitized by Google

CAPITOLO III

Dio e la Creazione.

Ma la stessa idea della creazione divina è distrutta dal pensiero religioso, che pure, in un primo stadio, risolutamente la pone. In un primo momento, l'esistenza di Dio appare un presupposto necessario all'esistenza dell'universo. Ma in un momento più progredito del pensiero religioso, l'esistenza di qualche cosa che non sia Dio esclude l'esistenza di Dio. La creazione è dapprima la prova più certa dell'esistenza di Dio. Poi, la prova apodittica che Dio non esiste diviene appunto la " creazione ".

Man mano che si fa più acuto e squisito, lo spirito religioso non può non finir per sentire un'insuperabile ripugnanza ad ammettere che l'Ente perfetto, completo ed eternamente beato, abbia emesso dal suo seno il turbine dei mondi, delle cose, delle esistenze finite, aggirate in questo gorgo perpetuo di irrazionalità e di dolore, chiuse nel circolo di reciproca distruzione che indissolubilmente le lega.

> Tal quaggiù de l'altrui vita si nutre,
> Altre a nudrirne condannata, l'egra
> Vita mortal, che il ciel parco dispensa [1]).

Dalla pianta, agli insetti, agli animali di ogni specie,

---

[1]) Mascheroni, *Invito a Lesbia*, 223.

Digitized by Google

all'uomo, è un incrociarsi di reciproche distruzioni rese necessarie dalla conservazione di altre esistenze. A che, allora una forma di esistenza che non serve se non *per* altre? E a che *tutte* le esistenze, poichè, ciascuna, dovendo distruggere per vivere ed essere distrutta per far vivere, non serve *che* per altre? — Vortice di irrazionalità e di dolore, adunque, in forza del quale ogni esistenza dipende dalla distruzione d'altre esistenze e deve alla sua volta venir distrutta per sostenerne altre; in forza del quale ogni esistenza, invece d'aver un fine a sè stessa, non ha per fine che di essere annientata a beneficio di altre, che alla lor volta hanno esse pure per unico fine il proprio annientamento per altre ancora, e così via senza meta di sorta; in forza del quale, in una parola, l'universo ci presenta l'inconcepibile assenza d'un *ubi consistam*, giacente nel fatto che tutte le esistenze che in esso s'aggirano sono semplici mezzi l'una dell'altra, cioè *mezzi di nessun fine.*

Invano le teologie e le filosofie creano con sforzi erculei le più singolari costruzioni per cercar di togliere o attenuare tale assurdo. Invano Fichte pretende di giustificare tutto questo rappresentandoci l'esistenza ed il mondo come lo strumento e la materia della nostra vita etica, quasi l'arena dove noi dobbiamo esercitare e sviluppare la nostra morale energia: perchè tutto l'Essere non avrebbe dovuto trovarsi fin dall'eterno e per sempre in istato di perfetta e assoluta moralità? Invano Renouvier edifica, ripara, rialza con incessante e fervida passione il suo castello filosofico-religioso. Per un momento ne restiamo conquistati, *speriamo.* Ma tosto dal cuore stesso della vita e della realtà si leva irresistibile ad afferrarci il senso che tutto ciò è chimera. — Lo spaventevole assurdo, così efficacemente additato dal Leopardi, che l'esistenza non è per l'esistente, ma l'esistente è per l'esistenza, " gli esistenti esistono perchè si esista, l'individuo esistente nasce ed esiste perchè si continui ad esistere „ [1]; il

[1]) *Pensieri* ecc.; vol. VII, p. 98.

Digitized by Google

fatto che la natura per conservare l'ordine dell'universo debba distruggere gl'individui che dà in luce; fatto che " essendo necessaria conseguenza dell'ordine attuale delle cose, non dà una grande idea dell'intelletto di chi è o fu l'autore di tale ordine " [1]); il fatto che il male sia, così, elemento essenziale dell'ordine del mondo, fatto che costringerebbe a chiederci " che epiteto dare a quella ragione o potenza che include il male nell'ordine, che fonda l'ordine nel male " [2]); questo assurdo del mondo, fondamentale fattore per Leopardi del suo assoluto scetticismo, appunto perchè esso smentisce e nega le nostre categorie intellettuali, che vogliono, prendendo in sè il mondo, riducendolo a sè, (cioè antropomorfizzandolo), razionalizzarlo; questo assurdo che ci costringe quindi a constatare che " non si può meglio spiegare l'orribile mistero delle cose e della esistenza universale che dicendo essere insufficienti ed anche falsi, non solo l'estensione, la portata e le forze, ma i principii stessi della nostra ragione " [3]); — questi fatti e questi assurdi sono quelli che finiscono per farci risultare bestemmiatrice verso Dio la credenza nell'esistenza di Dio. Appunto perchè l'atroce assurdo della natura è un atto d'accusa e quindi un grido di bestemmia contro un Dio che l'avesse creata; appunto per non dover dire di questo, con Leopardi, che vista la natura ch'egli ha fatto, non si può avere " una grande idea dell'intelletto " di lui, ovvero che non gli si saprebbe " che epiteto dare "; appunto perciò lo spirito religioso approda infine alla concezione di non poter attribuire la creazione ad un Dio creatore. Esso giunge a dover concepire la creazione come formatasi da sè, senza Dio, e questo adunque inutile per la creazione, anzi reso dalla presenza di questa impossibile. Una nuova volta risulta allo spirito religioso che affinchè Dio sia veramente divino (cioè non imputabile degli assurdi crudeli

---

[1]) *Ib*, p. 419.
[2]) *Ib.*, p. 447.
[3]) *Ibid.*, p. 18.

Digitized by Google

della creazione, ossia non suscettibile di venir bestemmiato) egli dev'essere inesistente. In un senso ancora più largo di quello in cui lo diceva Renan, è vero che Dio è " une injure au divin " [1]).

Facendosi più delicato, insomma, il pensiero religioso sente un'insuperabile ripugnanza nell'ammettere che l'Ente perfetto sia uscito dalla sua eterna beatitudine per emanare da sè questo colossale getto di esistenze avvolte da tanta dolorosa irrazionalità, col solo scopo di riassorbirle in sè alla fine dei tempi. Se Dio esistesse (così ragiona lo spirito religioso fatto più maturo) non esisterebbe che Dio (e *io* sarei Dio, il Dio che è l'unica esistenza). Data l'esistenza di Dio, l'esistenza di qualche cosa che non sia Dio è assurda; e veramente aveva ragione Schelling (ma in un senso assai più rigoroso e letterale di quello che egli attribuiva alle sue parole) quando scriveva: " Che l'essere sia solo presso Dio, e quindi *ogni* essere sia solo l'essere di Dio, è questo un pensiero che nè la ragione nè il sentimento si lasciano strappare " [2]). — Così mentre in un primo stadio, l'esistenza dell' universo appare la prova più incontrovertibile dell' esistenza d' una Causa Prima, d' un Supremo Fattore, in uno stadio più avanzato dello spirito religioso, è appunto principalmente l' esistenza dell' universo, cioè di enti che non son Dio, che contraddice più recisamente l' ipotesi della esistenza di Dio. Di qui il panteismo: Spinoza, Schelling, Hegel; Schelling specialmente col suo lavorio molteplice e accanito, ma fallace e privo d' ogni forza persuasiva per rappresentarci Dio che si svolge da un suo fondo naturale oscuro, che da implicito diventa esplicito, che ha bisogno, per tale suo processo, di quel fondo, ossia della natura [3]). Il panteismo, che è appunto lo sforzo di render

---

[1]) *Drames Philosophiques*, p. 305.

[2]) *Werke*, *Abth.* II, B II. p. 39.

[3]) " Kein warhaft lebendiger Gott ohne die Selbstenwicklung Gottes, die nicht möglich wäre ohne Natur in Gott " (K. Fischer, *Geschichid der neuern Philosophie*, III ediz., vol. VII, p. 685). Ma perchè? Che cosa obbliga a pensare che Dio si debba svolgere come

Digitized by Google

ragione a questa esigenza, che non esista altro che Dio. Ma sforzo vano. Infatti, anzitutto esso cade immancabilmente nella negazione occulta o di Dio o del mondo, o nell'ateismo o nell'acosmismo. Nella negazione di Dio, quando, non ostante un ingannevole sfondo speculativo, è in ultima analisi condotto a ridurre lo spirito a quello che esiste nell'uomo. Nella negazione del mondo, in quanto dalla unità di Dio (sia esso sostanza o processo), dalla sua unità occulta sotto le apparenze, ultrasensibile, rimangono fuori i particolari dell'esistenza reale, gli accidenti, le individualità, cioè precisamente il mondo visibile e tangibile, del quale dunque viene negata la realtà vera e propria [1]). In secondo luogo, resta, anche in confronto al panteismo, ineliminabile il medesimo problema: perchè Dio per essere ha avuto bisogno del mondo o delle cose, perchè non ha potuto dispiegare la sua essenza se non svolgendola mediante queste? Ossia (poichè è sempre ridire la stessa cosa con altre parole): perchè ha avuto bisogno di creare?

---

una pianta, un animale, un uomo, e che non debba essere invece d'un tratto eternamente completo e perfetto? Se Dio si svolge, se egli è anche un " ewiges Werden " (v. i passi di Schelling citati ivi p. 687), allora bisognerebbe concludere che come ogni organismo, come tutto ciò che diviene, egli, altresì, invecchia e muore. E se questo si esclude dallo speciale divenire di Dio, non è evidentemente altrettanto possibile e ovvio escludere da Dio ogni sviluppo organico e porre l'esigenza che egli sia già da tutta l'eternità in sè compiuto?

[1]) Si meditino le seguenti parole d'uno dei più potenti critici dell'idealismo assoluto, lo Stahl. " Mag man Gott als die starre Substanz fassen, oder als ewigen Prozess der Bewegung, als sich entfaltenden Begriff, immer fehlt die Einheit. Denn was ist die Einheit in allen Affectionen durch welche diese Substanz bleibt? Wenn die Substanz als solche nirgend ist, sondern nur in den bestimmten Affectionen, so ist eben das All nur die sämmtlichen Affectionen. Desgleichen was ist die Einheit jenes ewigen Prozesses, jener von sich ausgehenden in sich züruckkehrenden Rotation, damit das Rotirende (das was durch den Prozess durchgeht) es selbst bleibe? Wo ist der bei sich selbst bleibende Geist, oder was rotirt denn, wenn die Rotation selbst das rotirende Subject ist? " (*Philos. d. Rechts*, vol. II, pag. 12, V^a ediz.). E, per converso, se la sostanza è qualcosa fuori degli accidenti, e " ciò che ruota " qualcosa di diverso dal processo di rotazione, quegli accidenti e questo processo, cioè il mondo, perdono la realtà.

Digitized by Google

È questo il problema elementare e fondamentale, contro cui le filosofie si spezzano il capo, prima la più orgogliosa di tutte, quella di Hegel. Che serietà ha la sua risposta al quesito del perchè della creazione? Essa suona così: " Die göttliche Idee ist eben dies, sich zu entschliessen, dieses andere (il mondo, la natura) aus sich herauszusetzen und wieder in sich zurüchzunehmen, um Subjektivität und Geist sein „ [1]). Basti, a dimostrar la vanità di questa risposta, osservare che se l'Idea divina si è *decisa* e si è decisa *per*, essa era già quella " soggettività „ e quello " Spirito, „ diventar il quale, secondo Hegel, era lo scopo per cui ha creato la natura [2]). Del pari l'addurre a ragione della creazione i " valori „ che in questa, nel tempo, vengano realizzati, urta contro l'assurdo che la suprema realtà intemporale, che possiede già in sè quei valori, abbia bisogno di effettuarli ed estrinsecarli in processi temporali [3]). Al quale argomento si può porre vicina l'osserva-

---

[1]) Vedi Bergmann, *Geschichte der Philosophie*, Berlino, 1893, vol. II, p. 382.

[2]) Qui si può connettere una nuova prova delle contraddizioni degli idealisti assoluti. Essi non possono ammettere un'origine naturale e casuale del loro Spirito assoluto. Sono quindi costretti ad ammettere l'esistenza, precedente alla comparsa dello Spirito sulla terra, come Spirito dell'uomo, d'un piano, secondo cui, non per caso, ma per preordinazione e necessità, lo " Spirito „ *doveva* venir così a manifestarsi. Ora, dove esisteva questo piano? Come piano preordinato e cosciente della sua meta (non caso cioè) non poteva che esistere in una mente (o che essere esso stesso mente). Gli idealisti sono dunque costretti ad ammettere l'esistenza dello " Spirito „ prima dello " Spirito „ (manifestantesi nell'uomo — che è il solo " Spirito „ cui essi, immanentisti come sono, pretendono esistente). Dunque la loro teoria non si regge se non con l'ammissione d'un vero e proprio Dio trascendente e preumano, esistente come realtà che non si risolve in pensiero dell'uomo, ma che è diversa da tale pensiero e che questo trova dinanzi a sè e fuori di sè quale oggetto datogli *ab extra* — d'un Dio, insomma, che è la confutazione dell'idealismo assoluto. Questo dunque per reggersi deve negare sè stesso.

[3]) Il Windelband dà di questo assurdo un'energica espressione. " Es bleibt das ungelöste Rätsel, veshalb die zietlose Wirklichkeit noch einer Verwirklichung in den zeitlichen Vorgängen des Gesche-

Digitized by Google

zione che se l'assenza di finalità esclude manifestamente Dio, non per questo la finalità, come generalmente si ammette, è una prova dell'esistenza di Dio, una cosa solo con Dio. Anche la finalità, invece, contraddice Dio. Perchè essa vuol dire sempre messa in opera di mezzi per raggiungere fini, e ciò significa processo ostacolato, e non già intemporale e istantaneo raggiungimento, anzi presenza, di tutto quello che doveva essere, come si richiederebbe data l'esistenza di Dio [1]. E ciò è ancora dire con altre parole che una creazione divina è impossibile.

Dio non può aver creato. È perfettamente giusto il pensiero al riguardo di Fichte (benchè solo se si prende in senso più largo e conseguente di quello in cui egli lo ha usato) che l'idea della creazione è l'errore fondamentale d'ogni falsa metafisica e dottrina religiosa e che essa rovina il concetto di Dio attribuendogli l'arbitrio e il capriccio e falsa per sempre la ragione poichè non può essere logicamente concepita [2]. Se Dio ci fosse non

---

hens bedarf oder weshalb sie an sich ein Geschehen duldet, in dessen zeitlichem Verlauf noch etwas anderes stattfindet als ihr eigenes Wesen. Wir begreifen nicht, weshalb das, was ist, auch noch geschehen soll, und noch weniger, veshalb ein einderes geschieht, als das was zeitlos an sich ist „. (*Einleitung in die Philosophie*, Tübingen, Mohr, 1920, pag. 361).

[1] " Das schlechtin zwecklose Chaos ist genau ebenso undenkbar wie eine Welt, in welcher die zweckbeherrschende oder zweckbeherrschte Weisheit kampflos waltete: denn der Zweckbegriff implicirt die Vorstellung eines angewendeten Mittels, eines Mittels aber bedarf es nur da, wo eine Sache sich nicht von selber macht, weil eben Hindernisse vorhanden sind, die das nicht zulassen „ (Bahnsen, *Der Widerspruch in Wissen und Wesen der Welt*, Berlino, 1880, vol. I, p. 20).

[2] *Die Anweisung zum seligen Leben*, VI Vor. (ed. Diederichs, Jena, 1910, p. 99-102). Fichte, naturalmente, ne ricava soltanto, non già che se dunque le cose (la creazione) ci sono, è impossibile che siano state create, cioè che ci sia Dio, ma che tutto risiede *ab aeterno* in Dio. Pure, anche questa sua conclusione è parzialmente esatta, in quanto cioè egli la oppone all'idea di " evoluzionismo „ o sviluppo divino, quale noi vediamo anche ora troneggiare nella seconda (la prima fu quella di Spaventa) ricopiatura italiana dell' hegelianismo. " In Gott und aus Gott wird nichts, entsteht nichts; in ihm ist ewig nur das *Ist*, und was da sein soll, muss ursprünglich

Digitized by Google

avrebbe creato. Ma poichè la creazione c'è, vuol dire dunque che non c'è Dio. Poichè non c'è solo Dio (come dovrebbe essere, se egli esistesse), ma ci sono cose che non son Dio, dunque Dio non c'è. Poichè (per esprimere la cosa in linguaggio idealassolutistico) lo Spirito si sarebbe svolto e continuerebbe a svolgersi nei molti, nelle infinite cose accidentali e caduche, poichè sarebbe uscito dal suo inviluppo primitivo, vuol dire che esso non esiste quale Dio, quale Spirito che formi, come il punto finale, così il punto iniziale del processo e il propulsore intimo di questo; vuol dire che lo spirito non è invece se non un prodotto successivo, subordinato, casuale delle cose stesse. Precisamente, insomma, la " creazione " è la prova che Dio non esiste. E così riapparisce la grande e insommergibile profondità della concezione di Epicuro che allontanando gli Dei da ogni relazione con noi — anche dalla relazione mediata, derivante dal fatto che noi si viva in un mondo da essi formato e diretto — ne faceva, in realtà, un vero Nulla.

Quidvi novi potuit tanto post ante quietos
inlicere ut cuperent vitam mutare priorem?
nam gaudere novis rebus debere videtur
cui veteres obsunt; sed cui nihil accidit aegri

---

bei ibm sein und muss er selbst sein . . . Weg mit jenem Phantasma eines Werdens aus Gott dessen, was in ihm nicht ist und nicht ewig und notwendig war ". Questa è la precisa confutazione della " religione " dell'idealismo assoluto attuale dianzi esposta. In particolare poi (come avverte Schopenhauer) impossibile è pensare un essere libero (quand'anche per *libero* s'intenda solo che ha il centro della sua vita in sè) il quale sia *creato*. " Denn dass ein Wesen das Werk eines andern, dabei aber, seinem Wollen and Thun nach, frei sei, lässt sich mit Worten sagen, aber nicht mit Gedanken erreichen . . . Denn nimmermehr kann man schaffen, ohne dass man ein Etwas schaffe, d. h. ein durchweg und allen seinen Eigenschaften nach genau bestimmtes Wesen " (*Parerga u. Paralipomena*, vol. II, C. VIII; *Sämmtl. Werke*, ed. Deussen, vol. V p. 258). Alla quale argomentazione si può aggiungere quella, assai efficace del Bahnsen: " Eine Allmacht in demselbe Augenblicke aufgehört haben würde *All*macht zu sein, wo sie — in strengen Sinne — *freie* Wesen neben sich hätte ". (*Op. cit.* vol. I, p. 65).

Digitized by Google

tempore in anteacto, cum pulchre degeret aevum,
quid potuit novitatis amore accendere tali?
quidve mali fuerat nobis non esse creatis? [1])

Curioso e non rilevato incontro inconsapevole di Angelus Silesius, Scoto Eriugena, e in qualche misura S. Agostino, con Epicuro. Questi per elevare il più possibile gli Dei sopra la condizione e le miserie umane — per disantropomorfizzarli — li fa giacere in eterna e non turbata pace, senza la preoccupazione che loro verrebbe dal provvedere all'universo, cioè dall'avere una volontà e un'attività diretta ad un fine qualsiasi, con tutte le cure e gli sforzi che da ciò scaturiscono. Mettendoli così interamente fuori di ogni rapporto con noi, egli toglie loro tutto ciò che può essere per noi manifestazione e carattere d'esistenza. La teologia negativa, al medesimo scopo di innalzare sempre più il concetto di Dio, dichiara a questo inapplicabili le categorie aristoteliche e quella stessa di essenza, cioè tutte le note di ciò che per noi è esistente, tutti quei caratteri, soltanto potendo applicare i quali ad alcunchè, noi possiam dire di questo che esiste. L'elevamento, l'incielamento, la deificazione sempre più alta di Dio mette capo necessariamente a nullificarlo, così per S. Agostino e la teologia negativa, come per Epicuro. Οὔ γὰρ συμφωνοῦσιν πραγματεῖαι καὶ φροντίδες καὶ ὀργαὶ καὶ χάριτες μακαριότητι [2]). Τὸ μακάριον καὶ ἄφθαρτον οὔτε αὐτὸ πράγματα ἔχει οὔτε ἄλλῳ παρέχει, ὥστε οὔτε ὀργαῖς οὔτε χάρισι συνέχεται [3]). Anche Epicuro adunque si può legittimamente collocare insieme con S. Agostino, Scoto Eriugena, il pseudo Dionigi, sotto la medesima rubrica " teologia negativa ".

Ma a tale nullificazione di Dio, come ora abbiamo visto, finisce per contribuire potentemente la stessa creazione, argomento che invece da principio per l'affermazione di Dio era decisivo. Così si conferma quanto già risultava

---

[1]) Lucr. *De R., N.* v° 168 e s.
[2]) Πρὸς Ἡρόδοτον, 77 (ed. Bailey, Oxford, 1926, p. 48).
[3]) Κύριαι δόξαι, I (ed. Bailey, cit. p. 94).

Digitized by Google

dalle considerazioni del capitolo precedente. Cioè che è lo stesso spirito religioso che, non solo corrode e mina l'una o l'altra forma accidentale in cui esso si è cristallizzato, ma dissolve e distrugge la religione in generale ed in sè, tarla e fa cadere in polvere lo stesso atteggiamento religioso. E quando il Leopardi scorgeva che la religione cristiana, perchè eccitò " lo spirito profondo e filosofico e ragionatore ", è stata " la fonte dell'ateismo o, generalmente, dell' incredulità religiosa "; quando perciò avvertiva che " tutte le religioni un poco formate si possano considerare come causa dell'irreligione, ossia del loro contrario, mirabile congegnazione del sistema dell'uomo, il quale non sarebbe irreligioso se non fosse stato religioso " [1]; egli non faceva che porre rapidamente il dito su quell'antinomia micidiale, di cui noi abbiamo più largamente discorso. Questa adunque: che destino dello spirito religioso è di finire ucciso non da altri che da sè stesso e di terminare, più sicuramente ancora di Icaro, il suo immenso e nobile sforzo, il suo sublime slancio verso il cielo, con la suprema autocontraddizione del suicidio.

---

[1]) *Pensieri di varia filosofia* ecc., vol. II, p. 374, 375 (e v. anche p. 378).

Digitized by Google

CAPITOLO IV

Dio, la Vita e la Morte.

Nel periodo giovanile si ha una visuale della vita cui si può press'a poco dare questa espressione: l'accidente che distrugga inopinatamente l'esistenza è cosa relegata in un margine lontano, appena visibile, eccezionale; riguarda, in ogni caso, ben più altri che *me;* della mia vita, sul cui svolgersi in avanti io fisso lo sguardo fermo e raggiante, sono sicuro, su di essa posso con certezza contare.

Lo spettacolo, reiterantesi e moltiplicantesi lungo gli anni, della strage che i più ciechi e triviali accidenti fanno intorno a noi — questo spettacolo che, al ripetersi d'ogni sua scena, ci riempie di sbigottimento, e, non ostante il suo riprodursi, d'uno stupore crescente, d'un vero senso di incredulità, di impossibilità, di inammissibilità, di inverosimiglianza — questo spettacolo finisce per distruggere quella giovanile intuizione e surrogarla con la presenza sempre più incalzante e terrificante dell'altra, che non solo è un fatto ordinario che il più triviale e futile evento possa ad ogni momento distruggere quell'insieme di significato spirituale altissimo che è lo sviluppo di pensiero e l'intreccio di affetti di cui una vita umana consiste, ma che, altresì, è cosa indubitabile ed ovvia che esso possa distruggere (oh stupore!) questo insieme anche in *me,* anche in quanto è la *mia* vita. Si fa, insomma la scoperta — chè come percezione *vissuta*, e non meramente *saputa*, è una vera scoperta, — che, non in via ecce-

Digitized by Google

zionale, ma in via normale, non per il vago complesso che si chiama gli altri, ma proprio per il mio preciso *me*, la vita è sospesa di continuo ad un filo, e che proprio nemmeno *io* posso da un minuto all'altro contarvi. To'! Non era questa — come ci pareva quando da giovani ad ogni momento la incontravamo nei moralisti antichi e moderni — la solita (troppo solita) nota con cui un quaresimalista laico o religioso imbastisce il consueto effetto letterario oratorio. È, invece, la constatazione d'un fatto nudamente e crudamente semplice e vero. Così spunta e diventa sempre più chiara ed acuta quella che si può per ciascuno di noi chiamare la sensazione della *mia* mortalità, e sopratutto la sensazione che ad ogni batter di ciglia questa accidentalmente ci incombe.

Colui, quindi, cui si erga dinanzi, visibile quasi come agli occhi corporei, il quadro, michelangiolescamente pauroso, che una dottrina del caso, quale quella che con tratti potenti disegna per esempio l'Ardigò [1]), ci apre dinanzi: il quadro cioè del turbinoso incrociarsi dei raggi causali, infiniti in numero e in lunghezza nel tempo e nello spazio, che da ogni punto dell'universo senza confini si riflettono su ogni altro punto, e che vengono a interferire sulle nostre vite con una cecità e con una mancanza di conoscimento di ciò che le nostre vite sono e significano, risalente all'abisso del tempo più remoto e dello spazio più lontano — costui acquista della vita una prospettiva, che si può forse, meglio che altrimenti, rendere come segue. Nel modo comune di opinare colui che torna dalla guerra ha vissuto una fase di vita che è essenzialmente diversa da quella che si vive in pace e che ha vissuto colui che alla guerra non fu. Qui la tranquillità e la sicurezza; là il pericolo d'ogni momento, il pericolo ignoto e improvviso, le palle che, per così dire, volano nell'aria e tra cui si cammina. Perciò la gente guarda il valoroso che torna dalla guerra come un uomo

---

[1]) *La formazione naturale nel fatto del sistema solare. Appendice sul Caso.* V. più oltre, cap. VII.

Digitized by Google

che è vissuto in un mondo radicalmente diverso da questo — nel mondo della morte ad ogni passo imminente, anzichè nel mondo della vita tranquilla — e che, pur vivendo in un siffatto mondo così alieno dal nostro, ebbe fermo il cuore. Chi potè vivere in un mondo così dissimile per la immensità e la frequenza dei perigli dal mondo consueto, dev'essere di una tempra e aver fatto un'esperienza ben diversa e superiore alla nostra. E così noi lo riteniamo — ed egli pure spesso si ritiene — un uomo rispetto a noi, per i pericoli che ha visti e il coraggio con cui vi stette in mezzo, eccezionale. — Ma colui che ha davanti, quasi pittoricamente evidente, la visuale che emerge da una dottrina del caso quale quella dell'Ardigò, può dirgli: " giovane eroe, che ti è accaduto di diverso da me, che, mentre tu eri in guerra, dimoravo in questa pacifica città? Anche qui, come dov'eri tu, un nembo di proiettili invisibili lanciati da invisibili tiratori appostati oltre il confine dello spazio e del tempo percepibili, fendevano l'aria in tutti i sensi. Leggi la cronaca del tuo giornale. Anche questo è istruttivo se vi si apporta un pensiero profondo. Guarda che quantità di persone ogni giorno restano uccise o ferite per incidenti futili: l'urto d'un carro, una rivoltella che cade o è maneggiata imprudentemente da un amico, lo sparo d' una castagnola da parte d'un ragazzo che giuoca. Fa il conto e tira la proporzione rispetto al numero di quelli che erano al fronte e dei proiettili a cui colà andavano incontro. I proiettili ci sono anche qui. Sono costituiti da quelle innumerevoli e incalcolabili catene causali d'eventi che, esplose fuori dallo spazio e dal tempo più remoto, arrivano a colpire le nostre vite, mettono capo alla buccia d' arancia che per una regressiva serie senza fine d' anelli di cause e d' effetti viene a trovarsi in quel punto su cui per un' altrettanto infinita regressiva serie d'anelli di cause ed effetti si pone il piede. Sono il proiettile della concatenazione causale, iniziatasi da tutta l'eternità, sebbene concatenatasi con questi anelli invece che con altri e svoltasi in questa direzione per puro caso, la quale conduce all'automobile che sbocca a velocità pazza dall'an-

Digitized by Google

golo dove io per un'altra concatenazione causale e casuale insieme, pure iniziatasi da tutta l'eternità, nel medesimo momento passo. Che ti è accaduto di diverso? Tu non hai fatto che accrescere intorno a te il numero dei proiettili in una proporzione, che rispetto al numero infinito sempre presente di essi, è insensibile. Dovunque ci troviamo, siamo sempre come in una battaglia in cui ci piovono attorno le palle, senza che ce ne accorgiamo. Dovunque conduciamo la vita, questa è sempre come l'uscita dalle trincee e l'andar incontro al nemico invisibile che spara. E ciò, del resto, non solo a cagione degli accidenti che stanno di continuo in agguato per colpire, ma semplicemente a cagione della presenza della morte naturale. Così è che quando constatiamo che non già l' accidente improvviso, ma la morte naturale comincia a fare dei vuoti in quella cerchia di coetanei, con cui siamo cresciuti e ci siamo trovati dall'infanzia in qualche relazione, il pensiero che ci prende è questo: ohimè! le palle cominciano oramai ad arrivare anche sul terreno che occupa la nostra schiera; ohimè! è venuto ora il turno per questa di far la sortita dai camminamenti e di precipitarsi verso le terribili bocche di fuoco vomitanti un così invincibile nembo di proiettili che tutte le ondate di uomini che prima della nostra mossero loro incontro sono state spazzate via. Lo stesso coraggio, adunque, per chi abbia aperto gli occhi a ciò, occorre per vivere in questa città pacifica, come nel campo di battaglia. E solo perchè i più a ciò non hanno aperto gli occhi, cioè per la loro incoscienza, essi possono far a meno del coraggio; ma, con l'incoscienza, si può far a meno del coraggio anche in guerra. Chi invece ha aperto gli occhi, anche vivendo qui, trema, e se non trema è un eroe nè più nè meno di te „.

Dice Montaigne: " Qui seroit faict à porter valeureusement les accidents de la vie commune, n' auroit point à grossir son courage pour se rendre gendarme „. " Les hazards et dangiers nous approchent peu ou rien de notre fin: et si nous pensons combien il en reste, sans cet accident qui semble nous menacer le plus, de mil-

Digitized by Google

lions d'autres sur nos testes, nous trouverons que, gaillards et fiebvreux, en la mer et en nos maisons, en la battaille et en repos, elle nous est egalement prez „.[1]) Perciò, sebbene colui che vivesse la sua vita giornaliera con la trepidanza e la sospensione d'animo di uno che si vede circondato da pericoli mortali, sarebbe giudicato un caso patologico, pure egli solo sarebbe nel vero. L'uomo che giunge a sessanta o settant' anni ha ragione di sentirsi stupefatto come colui che uscì incolume da cento bombardamenti, o come chi sia riuscito a reggersi a galla in cento naufragi. Sebbene solo per avere la certezza tanto più infallibile di dover naufragare prossimamente.

Giacchè non è soltanto il quadro solenne e terribile delle infinite catene causali sboccanti dagli abissi del tempo e dello spazio infiniti a intersecare con cieca casualità con le nostre vite — questo quadro che trova la sua piena conferma empirica nel fortuito continuo cui tali nostre vite sono in preda — non è solo questa grandiosa e profonda visione ardigoiana del caso, che ci fa sentire la certezza d' essere smarriti in un groviglio cieco d'eventi che nè alcun Dio provvidente regola e regge nè può essere fatto in alcun modo passare come assorbito e inverato nello sviluppo dello spirito, a questo inserviente, in questo dissolventesi e scomparente. Non solo questa. Poichè se la nostra vita soggiace al caso, soggiace del pari alla legge. Se l'accidente improvviso la uccide, il corso dei fatti previsto e normale la uccide ancora più inesorabilmente.

Anche qui il senso della mortalità universale, anche della nostra — il senso che tutti, *anch' io,* si muore — affiora nella coscienza solo ad un periodo relativamente avanzato della vita, e vi affiora sempre accompagnato da quella stessa meraviglia e indignazione, come contro una cosa contradditoria e mostruosa, che trapela dalla parola che, secondo narra Diogene Laerzio, Carneade invec-

---

[1]) *Essais*, L. III C. XIII; L. I, C. XIX (ed. Lutetia vol. III p. 450, vol. I p. 103).

Digitized by Google

chiando e balenandogli il pensiero della sua morte, ad ogni momento ripeteva: ossia che la stessa natura che ha composto, è quella che scompone e dissolve [1]). Quando si è giovani, se si sa che qualcuno è affetto da una malattia incurabile (cancro, tisi), lo si guarda con un senso di pietà e insieme di stupore, come un uomo di specie diversa, o che abbia una strana anormalità che noi non abbiamo, sei dita, tre mani. Infelice! ha una malattia incurabile. Io ho invece la salute, la sicurezza della vita. Poveretto! deve morire. Egli morrà. Io vivrò. Che differenza, che abisso tra noi due! Un bel giorno, improvvisamente si scopre che è sciocchezza avervi visto una differenza. Come se egli perdesse qualcosa che tutti gli altri non perdono, avesse qualcosa che tutti gli altri non hanno, perdesse una vita che gli altri possono conservare, perdesse, unico, l'immortalità! Si fa così la scoperta — chè, anche qui, in quanto *vissuta* e non semplicemente saputa, è una vera scoperta — che tra me e lui non c'è *nessuna differenza*. Anch'io muoio come lui. Anch'io ho, come lui, una malattia incurabile. Tutti siamo ugualmente (per usare l'espressione di Catone, con tanta efficacia ripresa poi da Pascal e da Schopenhauer) condannati a morte. " Omne humanum genus, quodque est, quodque erit, morte damnatum est: omnes, quae usquam rerum potiuntur urbes, quaeque alienorum imperiorum magna sunt decora, ubi fuerint, aliquando quaereretur „ [2]).

" Qu'on s' imagine un nombre d' hommes dans les chaînes et tous condamnés à la mort, dont les uns étant chaque jour égorgés à la vue des autres, ceux qui restent voient leur propre condition dans celle de leurs semblables, et, se regardant les uns et les autres avec douleur et sans espérance, attendent à leur tour. C'est l'image de la condition des hommes „ [3]). Se non lo si

---

[1]) IV, IX, 64. Δειλότερον δέ πως δοκεῖ περὶ τὴν τελευτὴν ἀνεστράφθαι, ὅτε συνεχὲς ἔλεγεν ἡ συστήσασα φύσις καί διαλύσει.

[2]) Cit. da Seneca, *Ad Luc.*, LXXI, 15.

[3]) *Pensées*, ed. Bruschvigg, 199. — Quanto a Schopenhauer cfr. *Die Welt* ecc. L. IV, T. 46 e *Parerga u. Paralipomena* vol. II,

Digitized by Google

avverte, se non si avverte che tutti viviamo veramente " gli ultimi giorni d'un condannato a morte „ e che dovremmo viverli nello stesso stato d'animo da V. Hugo descritto, perchè tra noi e il " condannato a morte „ non c'è *nessuna differenza* — se ciò non si avverte è per il fatto che non è vero, come si dice, che, a differenza degli animali, gli uomini *sappiano* che morranno. In realtà, il loro saperlo è saltuario e superficiale, non mai chiaramente e profondamente presente. Epperò v'è, in sostanza negli uomini la medesima incoscienza della morte che c'è negli animali [1]). Se non vi fosse, tutti sentiremmo di dover essere uccisi, " giustiziati „, sottoposti all'esecuzione capitale, e, come il condannato nei suoi ultimi giorni, neppure un momento potremmo sfuggire a questo incubo. Poichè secondo una giusta osservazione del Simmel [2]) è sempre un venire uccisi, tanto che ciò si operi mediante il coltello o il veleno, quanto mediante i microbi della tubercolosi o il cardiopalma. E perciò quando i popoli primitivi credono che ogniqualvolta uno muore egli sia stato ucciso da qualche essere cui fanno risalire la responsabilità di tale morte, questa credenza è l'attestazione dello spirito umano non ancora sofisticato che la morte è un incomprensibile assurdo, che essa non corrisponde a ciò che, secondo norma e ragione, dovrebbe essere, che non è cosa " naturale „ ossia " razionale „.

Siamo condannati a morte. È una scoperta che moltissimi non fanno mai, taluni solo nei loro ultimi anni. Leopardi dice che quando si rivede una persona dopo molto tempo, guardando il suo viso si ha l'impressione che gli sia accaduta una sciagura. Altrettanto vero è che chi ha osservato un uomo — sia analfabeta, sia scienziato — nei tre o quattro anni che precedono la sua morte, quando l'organismo è colpito e spezzato nella sua

---

cap. XII (cit. nel mio volume *L'Irrazionale, il Lavoro, l'Amore*, Milano " Unitas „, 1923, p. 201).

[1]) Cfr. SCHOPENHAUER, *W. a. W. u. V.*, IV, § 54 (Ed. Deussen, vol. I, p. 332).

[2]) *Lebensanschauung* (Monaco e Lipsia, 1918, p. 102).

Digitized by Google

radice, ha l'impressione che gli sia capitato l'annuncio misterioso d'alcunchè che non avrebbe mai creduto, di cui non riesce ancora a persuadersi e che non ha il coraggio nè di rendere esplicito a sè, nè di comunicare agli altri. Ed è sotto la terribile *inaspettata* notizia, davanti alla paurosa " scoperta „, che diventa triste e trema, che vediamo l'ombra della cupezza e del terrore calare permanentemente sul suo spirito.

***

Siamo condannati a morte. Ma come pensare (secondo la concezione tradizionale) ad un " padre nei cieli „, o (secondo la " filosofia dello spirito „ diventata " religione „) al processo spirituale come unica eterna realtà e vita in cui il mondo empirico si trascolora, se i " figli „ sono condannati a morte, se lo spirito è là solo per essere condannato a morte, se tutte le facelle, soltanto l'insieme delle quali lo costituisce, sono là per essere spente?

Perchè si nasce se si muore? Perchè si muore se si nasce? Questo è l'assurdo che, per chi lo colga nella sua fattezza semplice e viva, rimane invitto da tutti gli acrobatismi teologici e idealistici e si oppone insormontabilmente così all'idea dell'ordinamento divino propriamente detto del mondo, come alla risoluzione del mondo in sviluppo di spirito. — Risponde trionfalmente il razionalismo scientifico: che domanda! in forza di queste e quest'altre leggi fisiologiche che determinano il funzionamento degli organismi. Risponde trionfalmente il razionalismo idealistico: la morte degli individui è necessaria al processo dello spirito, affinchè cioè questo possa non arrestarsi in nessuna sua incarnazione, non irrigidirsi nella fase di sviluppo raggiunta da una generazione, fase che a questa appare la più elevata, ma che apparirà e deve apparire imperfetta e inferiore alla generazione successiva; e, mediante la morte d'ogni generazione, e la continua sostituzione ad ognuna d'una nuova, superare di continuo le incarnazioni e le forme

Digitized by Google

in cui si realizza ed effettuare il suo sviluppo infinito [1]. — Belle spiegazioni! Mio padre è morto in forza delle leggi fisiologiche! Io e i miei figli moriremo perchè bisogna sia assicurato lo sviluppo dello spirito! Come possono codeste spiegazioni attenuare o velare la tragica ed assurda necessità, che, agli occhi dell'uomo, un bel giorno divenuti improvvisamente stupefatti di fronte al fatto comune per aver saputo *vederlo*, si presenta così: " qu'attendre d'un monde où l'on vient avec l'assurance de voir mourir son père et sa mère? d'un monde où de deux êtres qui s'aiment et se donnent leur vie, il est certain que l'un perdra l'autre et le verra mourir? " [2].

Chi, se guarda in fondo alle cose, può trovar quelle spiegazioni appaganti? Si tratta di veder appunto *perchè* le leggi fisiologiche o della natura in generale non siano tali che un essere, una volta nato, non debba vivere in eterno, *perchè* lo spirito non possa svilupparsi senza morte, e non sia già in possesso di una perfezione staticamente divina (secondo Aristotele concepiva la felicità), e perchè, insomma, non siamo Dei, ovvero perchè non c'è solo Dio. O almeno perchè la natura sia veramente così " sorda e inesorabile ai nostri vani desideri " [3] da aver creato il tragico contrasto (non certo soppresso dal fantastico accomodamento dei fatti che tenta Metchnickoff) [4] tra l'aspirazione di vivere e la necessità di morire. " Le soleil ni la mort ne se peuvent regarder fixement ", dicono Larochefoucauld [5] e Pascoli [6]. Ma provatevi ugualmente; affissatevi un momento nel pensiero della vostra morte, comunemente impensabile, come il sole è inguardabile, nel fatto incredibile, eppur sicuro, che

---

[1]) Si vegga come io stesso ho espresso questo pensiero in *Sic et Non* (Roma 1911 p. 138).

[2]) De Vigny, *Stello* XL.

[3]) Galileo, *Il Saggiatore* (in Del Lungo e Favaro, *La Prosa di Galileo*, Firenze, 1911, p. 287).

[4]) *Etudes sur la Nature humaine.*

[5]) *Reflexions* XXVI.

[6]) *Myricae* (Pensieri, V).

Digitized by Google

l'universo si chiuderà, cesserà, piomberà in un buio uniforme (per voi) — e allora sentirete d'aver afferrato l'assurdo fondamentale tanto alla radice da respingere immediatamente con impeto amaro, non solo la vecchia idea d'un Dio personale che a tale assurdo presieda, ma quella sedicente nuova, la quale vuol esserne la transfigurazione e l'interpretazione profonda, che cioè la pretesa realtà suprema dello svolgimento dello spirito riduca a nulla la realtà di tale assurdo, che questo sia compatibile con quello, o, più, sia il mezzo del suo effettuarsi.

Fratelli! (si sente la voglia di gridare agli uomini, amici o nemici). Guardiamoci negli occhi. A che pro' bendarci puerilmente con le bende religiose o con quelle metafisiche, ancor più deboli e vane? Se ci guardiamo fin nel fondo degli occhi, ci guardiamo con lo stesso sguardo, disperatamente chiaro, con cui si guardano tra loro un gruppo di naufraghi, consci che saranno immancabilmente tra poco ingoiati dall' abisso.

***

Quell' assurdo raggiunge il suo apice in ciò in cui i più vedono un fatto " giusto „ e perciò razionale e perciò consolatore: nel fatto che la morte *aequo pulsat pede*. Ciò appunto, invece, è la prova dell' assenza d'ogni razionalità e spiritualità. Ossia questa brutale uguaglianza che, non tenendo conto della disuguaglianza, livella ad una stregua il santo e il delinquente, il genio e lo scemo. È proprio tale cieca parità di trattamento che costituisce uno dei motivi più profondi di sconforto per l' autore dell' *Ecclesiaste*. " Il savio muore esattamente come lo stolto „. Ma " allora ho detto in cuor mio: la sorte che tocca allo stolto toccherà anche a me: a che dunque giova il mio esser più savio?„. Precisamente " questo è un male fra tutto quello che si fa sotto il sole, che a tutti tocca la medesima sorte; così il cuor dei mortali si riempie di nequizia „. Precisamente questa è l' irrazionalità più stridente che " tutto avviene nello stesso modo a tutti: la stessa sorte tocca al giusto e all'empio, all'uomo buono e

Digitized by Google

puro e all'impuro, a colui che offre sacrifici e a colui che non ne offre; quel che succede all'uomo buono succede al peccatore „ [1]).

E qui si avverta di passaggio come a noi oggi apparirebbe quasi una puerilità additare quale obbiezione contro la razionalità del mondo, questo fatto della morte che parimenti incombe e della medesima sorte che tocca al buono e al cattivo (al savio e allo stolto nel linguaggio dell'*Ecclesiaste* e dei greci), anzi il fatto che spesso il cattivo è felice e il buono infelice, e ripetere l'argomento che contro la visuale conclusivamente razionalizzatrice del mondo propria del cristianesimo adduceva l'interlocutore pagano del dialogo di Minucio Felice: " In naufragiis bonorum malorumque fata mixta, merita confusa. In incendiis interitum convenire insontium nocentiumque. Et cum tabe pestifera coeli tractus inficitur sine discrimine omnes deperire... Non tantum aequatur nequitia melioribus, sed et colitur; ut in pluribus nescias, utrum sit eorum detestanda pravitas, an optanda felicitas. Quod si mundus divina providentia et alicuius numinis autoritate regeretur, numquam mereretur Phalaris et Dionysius regnum, numquam Rutilius et Camillus exilium, numquam Socrates venenum „ [2]). Ci apparirebbe una tale obbiezione primitiva e superficiale, perchè da secoli ormai il pensiero umano è all'opera per architettare dottrine e teodicee onde smantellare un argomento così semplice, palpabile, immediato. E tale sforzo, sollecitato dall'intenso desiderio di sfuggire a una conclusione desolante, è riuscito naturalmente a costruire poderosi raziocini che ci sembrano assai più profondi che non l'osservazione elementare e comune che spesso quaggiù il buono è infelice e il cattivo felice, sicchè oramai dar peso a questa quando vi sono quei profondi raziocini con cui si riesce a spiegar tale apparenza e a coordinarla con l'asserzione

---

[1]) II, 16, 15; IX, 3, 2, (trad. Luzzi). Rileggi LEOPARDI *CXI Pensieri*, 16.

[2]) *Octavius* C. V.

Digitized by Google

d'una razionalità complessiva e finale del mondo, ci parrebbe ingenuità da inesperti.

Ma è frattanto singolarmente interessante vedere come il pensiero umano nei suoi primordi, ancora vergine e sereno, non ancora offuscato dal turbine delle argomentazioni sollevato dall' ardente e vitale bisogno che ha l' uomo di rendersi l'universo razionale e quindi di eliminare ogni negazione che esso apparentemente infligga alle nostre esigenze morali, abbia avuto l'intuizione vivissima che da ciò che il reo non sia punito visibilmente nel mondo viene la conseguenza che questo non è razionale.

Quale impressione non deve aver suscitato in Diagora di Melo la stupefacente constatazione (fatta in seguito all' aver visto che uno il quale aveva spergiurato in suo danno non aveva sofferto alcun detrimento) che gli Dei lasciano impuniti i delitti, se egli, che prima aveva magnificato la potenza divina, si espose ad essere colpito da una taglia per avere nei *Discorsi precipitanti dalla torre* asserito che, in seguito a quella constatazione, l'esistenza della divinità risulta impossibile ! [1]) Ed è cosa piena di pungente ed amara attrattiva cogliere nelle pagine d'un grande storico dell'antichità il senso di sbalordimento e di sconcerto rivelantesi già in qualche frammento del pio Sofocle, che colpì lo spirito greco, quando, dopo aver vissuto tutto il suo primo periodo nella fede chiusa, assoluta, sicura, della concezione ottimistica dei sette sapienti, che gli Dei reggessero il mondo con la legge morale, " a poco a poco l'esperienza insegnò che c' era gente a sufficienza che vi passava sopra senza scrupoli e senza che il castigo divino li raggiungesse „ e che " la bontà, la sapienza, la riflessione, la

---

[1]) Crf. Sesto Emp. *Avv. Math.* IX. 53. Ἀδικηθεὶς δὲ ὑπό τινος ἐπιορκήσαντος καὶ μηδὲν ἕνεκα τούτου πάθοντος μεθηρμόσατο εἰς τὸ λέγειν μὴ εἶναι θεόν.

Digitized by Google

ragionata e prudente condotta della vita non erano una garanzia contro il destino „ [1]).

Usciamo dai bizantinismi e dalle costruzioni artificiali, che noi stessi, quando le guardiamo dal nostro profondo, sappiamo essere tali. Abbandoniamo la mercanzia speculativa che abbiamo in pronto per tutti i casi, come un avvocato gli esordi e le perorazioni. Facciamoci cader dagli occhi le squame delle dottrine, togliamoci le lenti affumicate dei sistemi, con cui ci sofistichiamo l'intelletto presuadendoci artificialmente che questo non sia il mondo reale, ma la veste, la buccia, l'apparenza d'una invisibile realtà, spirituale o divina, che ne costituisce il nocciolo e l'essenza: — " trattabile e benigna filosofia, che così piacevolmente e con tanta agevolezza si accomoda alle nostre voglie e alle nostre necessità „ (Galileo). Guardiamo le cose con l'immediata schiettezza, freschezza e purezza di mente con cui le guardò allora il pensiero umano, e scorgeremo che quell'antica intuizione era giusta. Diagora aveva ragione. Solo finchè i disastri naturali (come per l'altra sfera di pensiero non ancora sofisticato quelli di Sodoma e Gomorra) avvengono in servizio di fini spirituali, è possibile un'interpretazione spirituale o divina del mondo. Ma se uno può impunemente mentire, se un innocente o un buono può essere ucciso o perire in un accidente, se le catastrofi fisiche non servono più soltanto a colpire i cattivi; ciò basta ad accertarci che il puro cieco caso naturale sovraneggia con incomparabile immensa superiorità di potenza lo spirito e i suoi prodotti, che non c'è razionalità, non c'è ordine o senso divino che domini o penetri il mondo, non c'è possibilità di favoleggiare di spirito o sviluppo spirituale come di ciò che dia significato alla realtà, o ne sia il momento saliente, o la costituisca interamente, o formi la meta verso cui essa finalisticamente si erige.

---

[1]) Ed. Meyer, *Geschichte des Altertums*, IIª ediz. 1915, vol. IV, p. 111, 115; e i § 451, 452, da questo punto di vista immensamente istruttivi.

Digitized by Google

Diagora e Cristo. Essi sono, del resto, approdati alla medesima conclusione. Il passo più significante del Vangelo è l'esclamazione di Gesù morente: " Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato? " [1]. È questo il *discorso precipitante dalla torre* di Gesù Cristo, la fine come per Diagora, dell'illusione e della suggestione. Come Diagora concatena la sua credenza negli dèi alla convinzione che essi dovessero punire i cattivi nel mondo visibile, e caduta questa cadeva anche quella, così Gesù fino all'ultimo momento credeva che Dio avrebbe sgominati i nemici di lui, giusto e buono. Ma visto in sè il buono vinto ed oppresso del tutto nel mondo empirico, e i nemici, cioè i malvagi, in questo definitivi trionfatori, ecco che ciò anche per lui significa l'assenza (l'abbandono) di Dio, l'impossibilità cioè di più credere ad un ordine divino o ad una realtà o meta spirituale che formi la vera essenza del mondo empirico o per così dire avvolgendolo di sè lo trasfiguri e vi imprima un diverso significato.

Diagora aveva veramente non solo ragione, ma più che ragione. Non solo un'unica ingiustizia impunita è sufficiente a dimostrare che Dio non esiste. Ma, per chiunque abbia la mente schietta e sgombra da sofistecheria, basta una pioggia fuor di stagione a dimostrare tale inesistenza. Perchè mai, infatti, in un reggimento divino, ossia razionale, del cosmo, dovrebbe (non dico esservi terremoti, tempeste, naufragi, epidemie) ma solo piovere fuor di stagione? Se vedessimo irrigati fuor di stagione i campi coltivati dagli uomini, che cosa dovremmo concluderne, se non che non c'è più una ragione che sovraintenda alla loro coltivazione? Se un fatto simile non accade nei campi coltivati dagli uomini, cioè dove domina una ragione, non è forse chiaro che, come il suo non accadere significa che domina una ragione, così il suo accadere dimostra che una ragione non presiede? Se nelle macchine costrutte dai mortali ogni menoma rotella funziona

---

[1]) *Matteo* XXVII, 46; *Marco* XV, 34.

Digitized by Google

esattamente, che cosa dobbiamo dire quando vediamo nella macchina del mondo anche la menoma rotella funzionar male, se non che a tale macchina, ben lungi dal sovraintendere una ragione divina, nessuna ragione sovraintende?

Non si ricorra alle solite grandiose banalità filosofico-religiose, al " giudizio imperscrutabile ", allo stoico-spinoziano " poniti a guardare dal punto di vista del tutto e non di quella meschina porzione di esso che è l'uomo ". Se l'uomo, benchè meschina, è formazione d'un ordinatore intelligente e razionale supremo, questo, anche a tale meschina sua formazione, deve fornire le regolari condizioni della vita. Se questo globo è un infimo cantuccio dell'universo, anche su di esso deve però dominare la razionalità amministratrice del Tutto, e se la vita degli esseri in esso dimoranti è stata fatta dipendere dalle quattro stagioni, un ordinamento razionale supremo implica necessariamente il perfettamente regolare andamento di queste. — Tu, insomma, poni un Essere intelligente e onnipotente, il quale creò anche il globo terracqueo e provvide alla sua vita col sole e con l' alternarsi delle stagioni. Ora sei così cieco da non vedere che a distruggere quell' ipotesi, basta il solo fatto che il meccanismo che quell' Essere avrebbe instaurato per provvedere alla vita d' una parte del suo creato, non proceda con la perfetta regolarità con cui pure noi, semplici uomini e non dèi, sappiamo far procedere i nostri motori, ossia basta il fatto che piova una sola volta fuor di stagione?

Questo fatto basta a dimostrare il press'a poco, il caso, l' irrazionalità, l' ateità. È quasi ancora meno contraddittorio con l' ordinamento razionale supremo quell' evento immane che è la condanna a morte di tutti i viventi, che non quel fatto futilissimo che è una pioggia fuor di stagione: perchè il primo è regolarità e legge, il secondo irregolarità e accidente.

La forza d'una mente che sa guardare le cose come sono, senza soggiacere agli arzigogoli con cui il sentimento vuol tener salde credenze che lo appagano, si dimostra proprio nel comprendere la profondità di questa

Digitized by Google

puerilità: che una pioggia fuor di stagione basta a provare l'inesistenza della divinità.

*
* *

Ma torniamo al carattere di flagrante irrazionalità che ha appunto l'uguaglianza di tutti gli uomini di fronte alla morte. Tale carattere di iniquissima giustizia bene osservava Goethe, allorchè, parlando della morte d'una persona che egli riteneva eccezionalmente nobile, esclamava: " Non è una sciagura che non ci sia nessuna distinzione, e che anche un tale uomo debba scomparire così presto? „ [1]). È proprio l'uguaglianza nella morte — che assolutamente nessuno, per quanto grande e buono, vi si possa sottrarre; che nessun miracolo di genio o tesoro di moralità possa sfuggire al suo impero; che ogni costruzione spirituale, per quanto il raggiungimento di tale nobiltà ed altezza sia costato opera immensa di dolore, tempo e fatica, un' ardua virtù, l'edificio invisibile d'un amore raro e inimitabile, tutto ciò debba essere dalla morte inesorabilmente cancellato come un segno di gesso nella lavagna — è proprio tale uguaglianza che ci risulta più violentemente irrazionale e inaccettabile. Perciò essa ripugna tanto a spiriti profondi, come Goethe, Spinoza e Renouvier, che essi cercano di toglierla di mezzo con l'idea dell'immortalità ultraterrena concessa solo alle individualità superiori. [2]). Senonchè malaugura-

---

[1]) Eckermann, *Colloqui col Goethe* (trad. it. Donadoni Bari, 1914, vol. II p. 283).

[2]) Cfr. Hartmann, *Philos. d. Unb.* XIa ed. vol. II, p. 360. Per conto suo Hartmann fa osservare che dal momento che si sostiene l'immortalità solo per gli spiriti d'un animale superiore e non per gli infusori o per l'uovo umano appena fecondato, è più ragionevole " die dann unvermeidiliche Grenzlinie für die Unsterblichen unmittelbar unter der Geistesaristocratie der Menscheit eintreten zu lassen, als sie willkürlich zwischen Buschmann und Orang Utang, beziehungweise zwischen den VIIten und IXten Monat des Embryonallebens zu verlegen „. Analoga è l'opinione del Renouvier, tranne che per lui è determinante la considerazione della superiorità strettamente morale,

Digitized by Google

tamente (come con grande acutezza pone in luce il Simmel) ciò che muore è precisamente l' individualità. Chi nella sua vita riproduce soltanto la forma e il contenuto comuni, meno personali, propri del tipo medio della specie, è in realtà immortale, almeno quanto lo è la specie, perchè tale forma e contenuto, in cui soltanto consiste la sua vita, continuano a riprodursi negli altri esemplari del tipo medio della specie medesima. È, invece, l'individualità caratteristica, personale, spiccata, quella che, poichè è una formazione singola e irriproducibile, muore completamente. Veramente " la morte è per un essere, a dir così, tanto più fondamentale, quanto più esso è individuale „, e la ragione per cui quegli spiriti superiori richiedono l'immortalità solo per le individualità elevate, non è appunto se non questa: che "la vita più intensamente spiritualizzata ed affinata si sente più che mai esposta all' annientamento „ [1]).

*
* *

Siffatto incombere della morte, la cui amarezza e intollerabilità si manifesta con la *stessa nota* di dispera-

---

anzichè di quella intellettuale. Così egli conclude (e non senza forti ragioni) che i cattivi saranno totalmente estinti e solo i buoni sopravviveranno di vita immortale. " Comme l'expérience nous montre la maladie et la mort faisant suite aux désordres moraux, nous pouvons imaginer que dans l'ordre profond des correspondences de l'ordre psychique et de l'ordre biologique, la ruine de la vie morale prépare la ruine du germe de l' organisme futur, de sorte que la fin naturelle du mal serait des deux côtés la même: la destruction de l'être individuel „ (*Philosophie analytique de l'histoire*, Parigi 1897, vol. IV p. 777). Anche lo Schelling ammette talvolta soltanto un'immortalità privilegiata per coloro in cui l'anima si è liberata dalla negazione che essa subisce congiungendosi col corpo; invece è necessario che quelle anime le quali sono unicamente occupate di cose temporali e passeggere " in einen dem nichts ähnlichen Zustand ubergehen und am meisten in wahren Sinne sterblich seien „. (*Aus Schellings Leben in Briefen*, II, 248 e s.). Così Crisippo riteneva che solo l' anima del saggio ritorna all'anima universale originaria divina, mentre quella dei φαῦλοι perisce col corpo (*St. vet. fr.*, Arn., II, fr. 811).

[1]) *Lebensanschauung*, pag. 131-139.

Digitized by Google

zione pel precipitare della vita, in tutti i popoli che non sapevano l' uno dell'altro, sicchè per esempio, all' esclamazione di Sofocle (così spesso, in analoga forma, ripetuta dagli altri poeti greci):

> Però che noi, quanti viviam, non altro
> Esser veggio che larve ed ombra lieve, [1])

fa eco quella del salmista ebreo:

> Tu travolgi i mortali come in una fiumana;
> essi son come in sogno;
> son come l'erba che germoglia al mattino;
> al mattino essa fiorisce e germoglia,
> e la sera è falciata e secca [2]);

siffatto incombere della morte è quello che toglie ogni aspetto di pazzia al fatto che taluno per paura della morte si uccida. Ha torto Epicuro: " Tantam hominum imprudentiam esse, immo dementiam, ut quidam timore mortis cogantur ad mortem „ [3]). Non c'è affatto demenza. Poichè si muore — e il pensiero della sopravveniente cessazione della vita si proietta su questa mostrando la vanità di quanto in essa si imprende e di tutto ciò che la costituisce — poichè si muore (e poichè ciò d'altronde dimostra che si è in un mondo irrazionale) è inutile vivere. E fu già questo il pensiero di Shakespeare:

> Why he that cuts off twenty years of life
> Cuts off so many years of fearing death. [4])

E quindi, per converso, chi può con sincera coscienza affermare: " non m' importa di morire „, è felice, perchè ha vinto il più grave — anzi il solo veramente grave —

---

[1]) *Aiace*, trad. Bellotti.
[2]) *Salmo* 90 *(Vulg.)*, 89, 5-6, ed. *Fides et Amor*, Firenze 1918.
[3]) Seneca, *Ad Luc.* Ep. 24.
[4]) *Giulio Cesare*, Atto III.

Digitized by Google

incubo che pesa sulla vita: il terrore della morte. Solo, dico: perchè se la vita fosse eterna, tutto, qualunque disgrazia o rovescio, sarebbe avventura, se sfortunata riparabile nel tempo infinito che starebbe a nostra disposizione; tutto sarebbe fatto spettacolare. Perciò la disperazione vera — aver perduto tutto, non sperar *davvero* più nulla — può essere ancora una fonte di felicità. Implica e arreca un senso di leggerezza, una noncuranza, uno stare di fronte al mondo in atteggiamento da padrone, un senso di assoluta e sconfinata liberazione, simile a quella che proviamo in campagna o in montagna, uscendo dalla città, dalla nostra vita comune, dalle sue reti, dalle sue esigenze, dalle sue aspirazioni. E questa è felicità, una felicità che si attinge in fondo alla disperazione: " una salus nullam sperare salutem " [1]). È felicità, o, meglio *sarebbe*. Perchè ad impedirci di raggiungere anche questa, sta il fatto che noi non siamo mai così definitivamente e assolutamente disperati. Sempre il miraggio d'un' ulteriore speranza ci balena dinanzi e noi siamo da esso invincibilmente attirati, " com' augel per suo richiamo ", nell'intrico delle cure, degli affanni e delle nuove delusioni, che il conseguimento sperato reca con sè.

*
* *

Paradosso estremo è che la vita, il cui bisogno è in noi così veemente che l'orrore del pensiero che siamo destinati a perderla ci può ragionevolmente sospingere a gettarla immediatamente via, ci risulta, dopo un'esperienza alquanto prolungata, un giuoco che non vale la candela. Essa ci si prospetta dinanzi nelle prime sue fasi come bensì una lunga e faticosa erta che dobbiamo salire, ma pervenuti al sommo della quale *saremo giunti*, avremo *toccato la meta*, non avremo più bisogno di camminare e di salire ancora, saremo in istato di riposo e di appa-

---

[1]) *Aen.*, II, 354.

Digitized by Google

gamento statico, potremo, come chi è giunto a casa dopo un lungo viaggio, godere con permanenza e quiete i risultati raggiunti, avere un po' della felicità aristotelica centrata in sè, aggirantesi nel suo cerchio ormai conchiuso, non necessitata di procedere ancora avanti. Dopo che avremo conquistata l'Italia e la Sicilia, la Libia e Cartagine, " staremo in un pieno riposo e ce la passeremo, o mio buon Cinea, ogni dì fra le tazze e in liete ricreazioni fra noi „ [2]). Nè la risposta di Cinea — che si potrebbe cominciare a star ora in pieno riposo, senza imbarcarsi in imprese faticose — è così trionfale come parrebbe. Chè ciò che Pirro vuole, ciò che tutti vogliamo, è lo starsene in riposo *dopo* aver raggiunti i nostri obbiettivi, col pensiero d'averli raggiunti e conservandoli davanti come ormai permanentemente ed in pace raggiunti. Quest' è una situazione diversa (un riposo diverso) dallo starsene in riposo rinunciandovi, poichè quello che si vuole non è la pura e semplice sensazione d' appagamento, ma l'appagamento qualificato dal raggiungimento degli oggetti, ai quali, e non alla vuota generica sensazione d' appagamento, s'è rivolto il nostro desiderio. — Ma l'illusione non sta già dove credeva di scorgerla Cinea. Non nel fatto che ci si affatichi per raggiungere dei fini e godere la pace dall'averli raggiunti, mentre si potrebbe godere la pace anche senza e prima di affaticarsi per raggiungerli. L'illusione sta in ciò: che non c'è mai una fase di raggiungimento, mai una meta, mai uno stadio in cui si possa dire: *sono arrivato*, ora sto fermo, conservo e godo ciò che ho costrutto.

L' esperienza della vita conferma in modo patente la concezione buddistica-schopenhauriana. Taluno raggiunge a cinquant'anni una posizione che se a vent'anni (specialmente s' egli l' ha raggiunta senza proporsela fino da quest' età, e per successive tappe il cui corso non era stato da lui preordinato) se a vent'anni avesse pensato di poterla a cinquanta ottenere, gli sarebbe parsa il punto

---

[2]) Plutarco, *Vita di Pirro* (trad. Pompei).

Digitized by Google

d'arrivo definitivo, di permanenza, di raggiungimento. Invece, una volta conquistata, essa gli diviene immediatamente priva di qualsiasi sicurezza e stabile consistenza di significato ed egli vede che essa non ha servito se non a fargli sbocciare dinanzi altre mete, senza l'ottenimento delle quali, non ostante la posizione raggiunta, egli si sente assolutamente nulla com'era a vent'anni. Uno si trova, per esempio, inopinatamente, nella maturità ad essere diventato scrittore noto, giornalista influente. Questo, che un tempo gli sarebbe parsa la meta definitivamente tranquillante, è ora nulla, se egli non ottiene di esercitare una decisiva influenza sulle menti, se ogni parola che egli dice non è ascoltata da un capo all'altro del suo paese, anzi — che cosa finisce per contare un piccolo angolo di terra? — da un capo all'altro del mondo civile, chè solo così, con l'essere avvertito, ascoltato, badato in tutto quel che dice, egli scorge possibile sentir affermata la sua esistenza, solo così può dire " esisto ". Poi, quando anche ciò fosse raggiunto, ciò pure diventa nulla se tale decisiva influenza, tale " essere ascoltato " non gli resta per tutta la storia, per tutta l'eternità, se tutti i tempi non saranno sempre attenti a lui e a ciò che ha detto: — se non diventa Dio. Solo così, se tutti i tempi saranno sempre attenti a me, se il mio spirito agirà *sempre* nello spirito di altri, sento che la mia esistenza ha contato qualcosa. Senza di ciò, nessun altro raggiungimento fa che essa qualcosa abbia contato.

Ma poichè questa unica meta che è veramente meta — il diventar Dio — è irraggiungibile, ogni meta parziale è vana: e si avverte che la meta appunto, il proporsi qualcosa (con la tentazione, le inquietudini, le fatiche, i disappunti che ciò arreca) questo è l'assillo della vita. Si finisce così per scorgere che la sola saggezza starebbe nel non aver nessuna meta, nel non proporsi più nulla e nulla tentare, nello stare in istato di passività, di apatia, di atarassia, o nella configurazione di questa forma, sia buddistica (il riconoscimento che ciò che diciamo *io* non ha alcun essere, e quindi lo sradi-

Digitized by Google

care in sè ogni attaccamento per qualsiasi forma ed aspetto di *essere*) [1]), sia cristiana, la " santa indifferenza ", il quietismo: cioè nel non volere più nulla, nel far proprio col verso di Goethe il motto di Stirner: " ich hab mein' Sach' auf Nichts gestellt ". Diocleziano e Carlo V presentano la solenne attestazione che anche in grandissime personalità storiche questa visuale finisce con l'emergere e con l'imporsi. La presenta, ancora più esplicita, il suicidio di Mario, al colmo della potenza e degli onori, se esso, e le ragioni che lo spiegherebbero, corrispondono al vero [2]).

L'esattezza della concezione buddistica-schopenhauriana, che ogni meta quando raggiunta resta vanificata, è attestata nel modo più lucido dalla vita d'amore. L'amore è affascinante solo in quel periodo di titubanze e fiducia, trepidazioni e speranze, timori e sforzi, in cui l'uomo cerca di realizzare la conquista, non sa se potrà riuscirvi e la cosa non ancora raggiunta gli sta davanti come ciò che c'è al mondo di più grande, importante e luminoso. Questo è il periodo in cui l'uomo sprigiona

---

[1]) " Wesen " - was soll, dies Wort, Mara?
In Irrwahn du befangen bist!
Gestaltungsmassen nur sind es;
Nirgends ein Wesen findet man.

Denn wie man des Gefährts Teile,
Wenn sie vereint sind, Wagen nennt,
Also gibt anch den fünf Gruppen
Den Namen " Wesen " diese Welt.

Schau hin auf die, die " mein " zum Dasein sagen,
Zuckend gleich Fischen, wenn der Fluss versiegt ist.
Drum wandle man, von allem " Mein " sich lösend,
Mit seinem Wunsch an keinem Dasein haftend.

In Oldenberg, *Reden des Buddha* (Monaco, Wolff, 1922), p. 147 e 197; libro che per la sapienza della scelta e l'opportunità degli abbreviamenti è il più atto a dare una conoscenza profonda e completa del buddismo.

[2]) Cfr. Merivale, *History of Rome*, cap. 32, in fine.

Digitized by Google

uno zampillo di pensieri, di sentimenti intensissimi, di rapimenti, d' entusiasmi, d' abbattimenti, di slanci, di adorazioni e maledizioni, stato di coscienza esaltato e vibrante, che per l'uomo che lo prova trasfigura la vita, fa diventare nobile anche un meschino e rende il primo venuto poeta. Poco dopo raggiunta la meta, quando questa s' inquadra stabilmente con pace e sicurezza nella cornice normale del nostro mondo, quello stato — che nasceva sopratutto dal non aver la cosa e volerla avere — svanisce; tutto decade al livello consueto. Perciò, con sapiente istinto, la donna prolunga quello stato di ebbrezza ed esaltazione, spesso tormentoso, ma sempre anche nel tormento affascinante, col promettersi e negarsi, col far balenare il raggiungimento e ritrarlo — con la civetteria. La civetteria è un fatto di immensa importanza vitale e significato filosofico. Serve a conservare la vita intensa, fornendo le condizioni d'esistenza ad un volere che, non già raggiunge sempre ed è tosto disingannato, ma che è sempre nell'imminenza del raggiungimento e nella certezza del raggiungimento imminente; che quindi, senza raggiungere mai, è certo di raggiungere. Serve a prolungare lo stato di illusione vitale, quello in cui non si è *ancora* raggiunta la felicità, ma la si vede lì, così prossima che stendendo con sforzo il braccio la afferreremo. Serve a tener lo stato di esaltazione vitale più a lungo che sia possibile solidamente intessuto e al riparo dalla squarciatura del velo di Maja.

Ma poichè la vita dell'amore è tale che finchè non ha ottenuto langue per ottenere e quando ha ottenuto l'ottenimento perde il valore felicifico che esso pareva avere, così la situazione d'amore è veramente lo specchio esatto della vita nel suo complesso — anzi tutta questa nel suo corso totale non è se non l'istessa cosa che è in amore l'opera della civetteria: una civetteria (speranze date e deluse, frustrate e riaccese) che non finisce mai, che perdura sempre a rimaner civetteria senza trasformarsi mai in concedimento definitivo, e da cui pure noi ci lasciamo eternamente lusingare ed attirare. Si è voluto trovare il

Digitized by Google

principio metafisico dell' Essere nel " bovarysmo „ [1]). Meglio lo si potrebbe riporre nella "civetteria „.

La vita insomma, che ci pare dapprima una salita, alla cui sommità c'è una pianura, raggiunta la quale potremo dire: " ora ci sono „, e rimanere senza più sforzo sempre al medesimo livello godendo di esservi pervenuti, ci si rivela invece essere una continua salita che non ha meta, non ha in cima alcun prato pianeggiante su cui riposare con l'appagante sensazione di essere definitivamente arrivati. Non c'è stato di raggiungimento, non c'è stato di quiete. Non c'è situazione spirituale, morale, intellettuale, sociale, famigliare, economica che sia definitivamente *nostra*, di cui si possa dire: questo è il raggiungimento e il riposo. Se ci si ferma (e spesso anche se non ci si ferma) il raggiungimento svanisce, la situazione si dissolve. Bisogna camminare, procedere, salire ancora. Camminare, procedere, salire, per arrivare dove? Senza mai arrivare; senza mai poter conquistare la sensazione: ora sono giunto una volta per sempre qui, posso sedere a mio agio, quello che ho, lo ho, e posso goderlo in sicura, permanente e statica pace. Veramente

> Uns treibt das verworrene Streben
> Blind und sinnlos durch's wüste Leben. [2])

*
* *

Questa è forse la principale ragione per cui la vita, alla quale siamo così violentemente attaccati, finisce, con tragica contraddizione, per venirci a noia. Perchè quello stato di cose presenta il più sicuro elemento della noia: la ripetizione. E questo anche relativamente alle contingenze più umili. Dover fare e rifare sempre le stesse cose, e ciò perchè quando le abbiamo fatte si disfanno; ogni sera lo stesso deporre le vesti e ogni mattina lo stesso tornar ad indossarle, perchè ogni sera c'è stato lo stesso

---

[1]) De Gaultier, *Le Bovarysme* (Mercure d. F., 1902).
[2]) Schiller, *Die Braut von Messina*, v. 374.

Digitized by Google

porle giù, lo stesso disfacimento di quel che s'era fatto la mattina; ogni giorno lo stesso lavarsi perchè vi è stato lo stesso insudiciarsi, cioè lo stesso disfacimento del precedente lavacro; nulla di definitivo; sempre tutto da ricominciare, perchè tutto quel che s'è costrutto si distrugge e si disperde — ciò procura a lungo andare una sensazione di noia e di inutilità che cresce quando col crescer dell'età il ritmo del tempo diviene più rapido, cosicchè mentre, finchè siamo giovani, ciascun anno ha la sua presenza ben marcata e distinta, più tardi gli anni ci si affollano dinanzi in disordine: " siamo nel '31 o nel '32 „? dobbiamo soffermarci un momento a pensarvi, se ne sono accumulati tanti! Diventando, in tal guisa, più rapido il ritmo del tempo, il momento del fare si tocca quasi e si congiunge con quello del disfare (la mattina con la sera; " devo già spogliarmi? ma se mi sono appena ora vestito! „; l'agosto di quest'anno col settembre dell'anno scorso: " già ritornare in campagna? ma se appena ieri siamo rientrati in città! „) [1]. Come sono vere le parole di quel Seneca, che da giovane sembra alquanto un ricercatore di effetti letterari, poi si vede che non ha quasi una riga che non sia profondamente esatta! " Quousque eadem? nempe expergiscar dormiam, esuriam fastidiam, algebo aestuabo? Nullius rei finis est, sed in orbem nexa sunt omnia; fugiunt ac secuntur. Diem nox premit, dies noctem; aestas in autumnum desinit, autumno hiems instat, quae vere compescitur; omnia sic transeunt

---

[1]) Non so se tu, giunto ad una certa età, abbia la mia stessa impressione: quella cioè, che è ormai inutile fare, provvedere, disporre *per te*, p. e. acquistarti un vestito di gran prezzo o un libro costoso della tua professione. È inutile, insomma, preoccuparsi di accomodarsi bene nel cantuccio del vagone. Il tratto di viaggio che resta è ormai corto. Devi discendere alla prima stazione: se anche ti tocca di star in piedi poco conta. Ti senti, così, condotto a sentire che i soli provvedimenti che valga la pena di prendere sono quelli che riguardano coloro che ti attorniano e il cui viaggio durerà un tempo maggiore: a sentire p. e., che val la pena di comperare vestiti o libri solo per i tuoi figli.

Digitized by Google

ut revertantur. Nihil novi facio, nihil novi video: fit aliquando et huius rei nausea „ [1]).

Ma una complicazione spirituale inestricabile — e una vera impossibilità di abbracciare un piano, per esempio la rinuncia stoica, che costituisca una via d'uscita, almeno interiore, da un labirinto e un groviglio siffattamente tormentosi — sorge da ciò. Anche quando noi abbiamo scorto la vanità di quel continuo procedere senza punto d'arrivo tranquillo e stabile, che costituisce la vita, e in particolare la vanità degli obbietti esteriori dei nostri sforzi, danaro, stima, successi, finchè vediamo gli altri apprezzare ardentemente tali obbietti e ricercarli sopra ogni cosa; finchè non avessimo persuaso anche tutti gli altri della vanità di tale ricerca e non avessimo tutti ridotti all'istessa intuizione nostra di siffatta vanità, e, insomma, al disperato atteggiamento dell'*Ecclesiaste;* finchè vediamo invece gli altri trionfare di noi perchè noi tali obbietti non possediamo ed essi sì e deriderci perchè non sappiamo procurarceli (e non lo sappiamo solo perchè il nostro apprezzamento di essi non è costante, incalzante, incitante, ma tutt'al più saltuario e tiepido); finchè vediamo gli altri, cioè l'immensa maggioranza, sicuri di valere di più di noi perchè hanno cotali obbietti in loro possesso; finchè ciò vediamo, anche la nostra rinuncia non può essere rassegnata e paga. Sebbene sappiamo che tutto è vanità, vedendo gli altri conseguire ed essere trionfalmente certi che nel conseguimento c'è la felicità, la nostra rinuncia ci lascia col disgusto in bocca. E così se lo sforzo pel conseguimento ci è paralizzato e avvelenato dal senso di vanità, la rinuncia ci è divenuta inquietante, dubbia, e nel dubbio amara, per lo spettacolo della sicura felicità altrui nel conseguimento.

*
* *

Si penserà forse che una volta visto che nella vita v'è

assai dolor con breve gioco, [2])

---

[1]) *Ad Luc.* Ep. 24, § 26.
[2]) Petrarca, *Trionfo d'Amore*, I, 13.

Digitized by Google

sia facile rinunciarvi; e che la noia stessa del ripetersi dei medesimi eventi che formano una lunga vita ci induca alla sazietà e quindi all' accoglimento sereno e forse gioioso della morte.

Errore l' uno e l' altro.

Anche chi scorge che i mali della vita sono superiori ai beni non vuol morire. Perchè? Perchè ad impedirgli di agire imparzialmente secondo quella sua convinzione grava sul piatto della bilancia la vita che egli ha già, a cui l'istinto tenacemente attacca, e che non si vuol perdere a nessun costo. Per essere imparziale bisognerebbe che potesse giudicarne senza essere vivo. Ma siccome ogni coscienza, per poter essere tale, deve anche possedere la vita, ed essere e sentirsi identificata con questa, così avviene sempre quell'inevitabile distruzione dell'imparzialità nel giudizio, per cui un vivente, pur sentendo i mali della vita come superiori ai beni, non riesce a conchiudere e a praticare che è meglio morire. Solo Dio (per noi, non per sè), solo chi guardasse gli uomini dal di fuori della vita umana, potrebbe giudicare con imparzialità, come noi possiamo imparzialmente giudicare che i rospi, il cui destino è di essere martoriati, non appena si mostrano alla luce, farebbero meglio a preferire l'estinzione di sè e della loro specie, su cui s'accumulano certo più dolori che piaceri, sebbene i rospi, in forza della necessaria alterazione di prospettiva, dianzi descritta, per cui, essendo il giudizio vita, non può giudicare imparzialmente della vita, continuino a trovar questa preferibile.

Nè, non ostante la vanità e la noia degli stessi fatti, si raggiunge mai " la sazietà della vita „, per quanto questa sia lunga. È un' illusione quella del Metchnickoff, che si arrivi ad uno stadio di " morte fisiologica „ in cui questa apparisca così dolce e riposante come il sonno [1]). È un errore l' apostrofe che Lucrezio pone in bocca alla natura contro l'uomo cupido di vita:

---

[1]) " L'instinct de la mort naturelle „; cfr. *Op. cit.* specialmente l'ultimo capitolo.

Digitized by Google

Cur non ut plenus vitae conviva recedis,
aequo animoque capis securam, stulte, quietem ?...
nam tibi praeterea quod machiner inveniamque
quod placeat, nil est: eadem sunt omnia semper,
... eadem tamen omnia restant,
omnia si pergas vivendo vincere saecla,
atque etiam potius, si numquam sis moriturus...
Aufer abhinc lacrimas, balatro, et compesce querellas.
Omnia perfunctus vitai praemia marces. [1])

Ingiusta sarebbe la natura così parlando, nè l'uomo che non si lasciasse persuadere da questo discorso meriterebbe la taccia di intollerabile insaziabilità. Uno degli aspetti più crudeli del dramma che la questione della vita e della morte solleva ed agita nel nostro spirito, è appunto che la vita ci è noiosa e dolorosa e insieme non possiamo staccarcene; è come un romanzo, leggendo il quale si ha il senso di gettare inutilmente il tempo perchè si tratta di cose frivole, e di episodi e situazioni mille volte lette e sostanzialmente sempre le stesse, ma che pure, perchè le accidentalità, i particolari, la forma dello svolgimento qua e là hanno un aspetto di diversità, ci conquide in modo che non riusciamo a deporlo. Così, la nostra mente chiara è certa che la vita è sempre la stessa; il nostro sentimento confuso non riesce a penetrarsi di ciò e, contro il limpido ammonimento di quella, sta sempre in curiosa attesa e speranza, e si lascia, di fronte al sempre identico procedere dell'insieme, allucinare e aggiogare dalla diversità dei piccoli particolari. Come dunque potremmo essere sazi? Sarebbe forse legittimo rimproverare di insaziabilità uno spettatore che si lamentasse d'essere costretto a uscire dal teatro a metà dello spettacolo con l'addurgli che egli ne ha visto, e sulle scene e sulla vita, tanti di simili? Non io insaziabile — egli avrebbe ragione di dire — ma voi ingiusti che pretendete io sia sazio prima del momento normale di esserlo, prima di aver assistito al chiudersi della rappre-

[1]) III, 936 e s.

Digitized by Google

sentazione e aver visto quale è la conclusione dell' intreccio che *questa* tragedia o commedia mette in scena. Così, noi moriamo; ma il mondo continua; rimane in pieno svolgimento lo spettacolo, di cui abbiamo visto soltanto un atto o due. Che ragione c'è di ammonirci che dovremmo essere sazi? Dateci la fine dello spettacolo; allora saremo normalmente sazi. Ma morire, anche dopo lunghissima vita, finchè il mondo dura, è sempre come dover uscire dal teatro a metà della rappresentazione. Perchè io abbia ragione e dovere di essere sazio, perchè possa morire senza riampianto, bisognerebbe che con me finisse anche il mondo, o almeno che sapessi quale sarà lo scioglimento dell'intreccio di questo romanzo del mondo di cui m'avete lasciato leggere soltanto i primi sensazionali capitoli. Mi strappate il libro di mano, dopo che questo ha eccitato la mia curiosità con la narrazione di preliminari di avvenimenti spettacolosi, e pretendete che io sia incontentabile perchè vi chiedo di lasciarmelo finire, cioè di vivere tanto quanto dura il mondo? Non io incontentabile, ma maligna cattiveria fu farmi incominciare la lettura per togliermi il libro prima che io l' abbia letto tutto. Insomma: tu devi essere sazio (si dice) perchè la *tua vita ti* è durata abbastanza. Ma la *mia* vita è stata la vita stessa del mondo; il contenuto della *mia* vita e della *mia* coscienza è stato il mondo stesso; senza questo contenuto datole dal mondo la mia vita e la mia coscienza sarebbero state nulle. Non capite che poichè io muoio mentre il mondo continua è il *mio stesso* contenuto, il contenuto stesso della *mia* vita e della *mia* coscienza, che si separa da me, che continua *senza di me?* " Comme nostre naissance nous apporte la naissance de toutes choses, aussi fera la mort de toutes choses nostre mort „ [1]). Le cose con la nostra morte muoiono (per noi), come nel nostro formarsi erano (per noi) nate. L' universo che è *mio*, *mia* formazione,

---

[1]) Montaigne, *Essais*, L. I. C. XIX (nell' ediz. Louandre, Paris Charpentier, vol. I. p. 105).

Digitized by Google

sparisce, muore con la mia morte; muore, eppure continua. Come è possibile pensare sia congrua a un reggimento divino o ad una realtà concepita come spirito, questa mostruosità che il contenuto dello spirito stesso, il contenuto della *mia* coscienza, ciò che formò tutto quello che questa fu, le cose del mondo che essa plasmò a proprio contenuto e senza le quali essa sarebbe stata un punto matematico senza estensione, che ciò che, quindi, in una parola è *la mia stessa coscienza*, si stacchi da me, continui dopo di me, senza che il mio occhio possa più scorgerla e seguirla? [1]).

Ma, del resto, la teoria della sazietà della vita si dissipa come una derisione, allorchè al ritornar della primavera, ci si dice: ecco il divino aprile! quante volte lo rivedrò ancora? Quando tu sei giunto ad un'età in cui devi risponderti: venti o trenta volte al massimo, capisci immediatamente quale scherno sia parlare d'una sazietà della vita. Rivedere solo venti volte il divino aprile potrebbe saziarci? Pensiamo all'aprile, all'aprile che non rivedremo mai più, e ci si svelerà anche immediatamente l'irrisione e lo scherzo di cattivo genere che fanno quelle filosofie le quali, tenendo apparentemente fermo, e anzi con molto fumo di solenni parole, all'immortalità, la riducono ad un'immortalità impersonale, nell'" idea ", nello " spirito assoluto "; chè guardando l'aprile sentiamo tosto con più vivezza che mai come sia una vera beffa atroce l'annunciarci un'immortalità là dove non si tratta invece che d'una parola per mascherare l'estinzione, là dove non si tratta di quella immortalità che sola va chiamata così e sola può appagarci, l'immortalità della mia persona, della mia individualità, della mia coscienza che percepisce e gode l'aprile, e di cui l'aprile e le altre cose belle e gli affetti di questo mondo formano tutto il contenuto e la vita.

E intanto

---

[1]) Cfr. Schopenhauer, *Grundlage der Moral*, § 14 (Werke vol. III p. 667).

Digitized by Google

So laufen wir nach dem, was vor uns flieht,
Und achten nicht des Weges, den wir treten. [1])

Questo, vale a dire, è più grave e s'aggiunge a complicare ancora più penosamente la nostra situazione spirituale: che, anche dopo la constatazione che solo venti o trenta volte potremo rivedere il divino aprile, noi non lo guardiamo quand'esso ritorna perchè guardarlo è perder il tempo; non possiamo guardarlo senza aculei, ansia, fretta e rimorso, perchè non abbiamo tempo di guardarlo, non abbiamo tempo di guardare la terra soleggiata, non abbiamo nemmeno tempo di constatare se piove o c'è il sole, dobbiamo procedere, dobbiamo arrampicarci per l'erta, non siamo *ancora* giunti alla cima pianeggiante ed erbosa dove potremo sederci, stare, guardarci attorno, guardare l'aprile: quella cima a cui non arriveremo mai, quella cima che *non c'è*. Come l'eroe di *Excelsior* nel quale Longfellow scorge tanta grandezza e nobiltà, in luogo di scorgervi quel che vi è veramente, una smania insana, divorante e rovinosa, non abbiamo tempo di guardarci attorno nemmeno nel divino aprile che rivedremo solo venti o trenta volte.

In happy houses he saw the light
Of household fires gleam warm and bright.

Non importa. Non c'è tempo da fermarsi. Bisogna andar sù.

*
* *

Il fatto che la vita sia, in tal guisa, un così sapiente stromento di tortura, dove si trova con una infernale ingegnosità che supera ogni atroce fantasia d'Inquisitori combinata una prevalenza di dolore con la nostra libera volontà di subirlo (cioè con l'impossibilità psichica di andarcene, sebbene nessuna porta chiusa e nessun chia-

---

[1]) Goethe, *Ifigenia auf Tauris*, II Aufz., I Auftr., v. 130.

Digitized by Google

vistello ce lo impedisca), la noia crescente col singolare incatenamento del nostro interesse proprio alla sequela noiosa, il cruccio del tempo che vien meno alla vita col pungiglione incessantemente stimolante a farlo diventar meno sempre più in fretta mediante quell'agire e macchinare senza sosta che ci rende ogni presente un punto effimero di passaggio verso uno stadio permanente futuro che non giunge mai, cosicchè, veramente, mentre tutto quello che noi facciamo (guadagno e godimento, lavoro e riposo) è uno sforzo istintivo per sfuggire alla morte, insieme non fa che avvicinarci sempre più rapidamente ad essa, e noi siamo come uomini che, camminando su di una nave in senso inverso della sua rotta, vanno, col suolo su cui posano, in direzione opposta a quella in cui camminano [1]; tale fatto è quello che può giustificatamente far traboccare la bilancia del nostro spirito dal lato del leopardismo, negazione appunto d'un ordine razionale di questo mondo attinta sopratutto alla constatazione dell'assurdo e della crudeltà in cui si trova immersa la nostra vita.

---

[1]) Simmel, *Lebensanschauung*, p. 110.

Digitized by Google

CAPITOLO V

Dio e l'Uomo

Tutti gli sforzi che noi spieghiamo sia per migliorare moralmente noi stessi, sia per renderci valenti in una certa sfera intellettuale, tutta la disciplina della pratica, sia morale, sia artistica, scientifica, professionale, la padronanza di sè, le sofferenze, i sacrifici che a tal uopo si sopportano, tutto ciò dovrebbe condurre a un frutto definitivo e finale, e aver come risultato il raggiungimento d'un punto massimo di elevazione della nostra compagine psichica. La vita, insomma, dovrebbe raggiungere alla fine la sua massima potenza. Il raggiungimento di questa, il raggiungimento del punto definitivo di maggior elevazione, dovrebbe coincidere con la fine stessa della vita. Allora si potrebbe in un certo senso consolarsi pensando che tutto il corso della vita è interamente utilizzato al raggiungimento di questo grado più alto. Ma allora sarebbe anche più crudele che mai morire. Ogni morte sarebbe come la morte di un giovane nel pieno vigore dell' età.

Poichè questa estrema crudeltà sia tolta sta bene che la morte risulti non lo stroncamento d'una vita in pieno fiore, ma il normale conchiudersi d' un periodo di profondo decadimento e disintegrazione vitale. Occorre cioè la vecchiaia. Ma ecco con la vecchiaia un' altra più fiera iattura.

È interessante fermare l' impressione che desta nel fondo della coscienza il procedere dell'età. Ogni succes-

Digitized by Google

siva privazione di attitudini, che col crescere degli anni ci sopravviene (a cominciare, per esempio da quelle di saltare e correre, di giuocare alla palla o fare delle ascensioni alpine) noi la sentiamo come una catena che trattenendoci legati o un masso che premendoci sopra ci impedisce di muoverci come prima. Ci rassegniamo e ci adattiamo a muoverci ormai come la catena o il masso ci rendono solo possibile, alla guisa che il galeotto d'un tempo, essendogli stata ribadita al piede la palla, perchè non possa fuggire, si va adattando alla nuova lenta e strascicata forma di camminare che il peso gli impone. Una dopo l'altra le privazioni d'attitudini crescono di numero: ci accorgiamo, p. e., e da principio quasi con quell'istessa incredibilità con cui la schiava folle della moglie di Seneca, diventando cieca, diceva " domum tenebrosam esse " [1]), di non poter più usare degli occhi come prima, o (e anche qui da principio con un'incredibilità che ci porta a dame colpa ad una causa accidentale e passeggera, al clima, alla cattiva digestione), di non poter più usare del cervello come prima. Alla guisa di colui che fosse trattenuto da una catena o premuto da un masso, ci sembra che *noi* si potrebbe fare come poc'anzi, che così *dovrebbe* essere, e che una causa esteriore sia sopravvenuta a intralciarci la perfetta libertà, padronanza, forza dell'azione. Alla fine, col diventare le foggie di queste catene, manette, legami, che sono le privazioni di precedenti attitudini, sempre più numerose e strette, col diventare l'imprigionamento, che ci impedisce di muoverci e agire come prima, sempre più rigoroso, finiamo per trovarci nel fondo d'una segreta in cui giunge solo un pallido raggio di luce, che non ci permette di fare tre passi di seguito, che non ci consente di stare eretti sui nostri piedi, in cui possiamo solo penosamente nutrirci d'un cibo avarissimo. Tale segreta è la vecchiaia, che ci interdice la nostra antica libertà di locomozione e d'azione. Poichè ogni speranza

---

[1]) *Ep.* 50, 2.

Digitized by Google

di uscire da quella segreta ci è tolta, finiamo per adottare il nostro moto a quel tanto che essa ci consente, e per rassegnarci tristemente anche ad essa, come il condannato alla segregazione cellulare si rassegna a fare delle operazioni d'un ragno o delle corse d'un topo l'unico contenuto della sua coscienza. E colà nel fondo di quella tenebrosa segreta moriamo.

Nulla di quanto si organizza in sè durante la vita resta organizzato fino alla fine di questa. L'uomo è condannato a vedere coi suoi occhi il frantumarsi delle più nobili costruzioni spirituali ch'egli ha faticosamente in sè costrutto. Kant non capisce più ciò che egli stesso ha scritto, e invano si sforza di afferrare e dar forma all'ultimo nucleo di pensieri che ancora confusamente gli balenano, e coi quali crede di concretare la sua opera più importante [1]. Neppure la formazione morale che abbiamo nel nostro carattere forgiata, ci rimane. Si disseccano le fonti del disinteresse, dell'amore, della benevolenza, dell'impulso all'opera altruistica. Spesso il vecchio diventa lubrico, anche se da uomo maturo era stato impeccabile. Anche lo sforzo morale quindi si perde, va in nulla [2].

Questa considerazione dello stato di vecchiaia, ci permette di dissipare un'apparenza contraria a ciò che diciamo. Perchè, tale essendo la vita, avviene che invece prevalentemente, secondo essa appare nell'espressione che ne dà in vari campi, artistico, filosofico, il pensiero degli uomini, la vita apparisca tollerabile e spesso lieta

---

[1]) Si legga questa storia della fine di Kant nelle penosissime pagine di K. Fischer, *Gesch. de neuern Philosophie*, vol. IV p. I, V^a ediz. p. 104-107-139 e seg. Là si ha un quadro profondamente impressionante di ciò a cui mette capo ogni processo, sforzo, formazione spirituale.

[2]) " La ragione dell'uomo non è sottoposta tutto giorno a infiniti accidenti? La memoria, conservatrice della sapienza, non si va logorando e scemando dalla giovinezza in giù? quanti nella vecchiaia tornano fanciulli di mente! " (Leopardi, *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, C. II). " E inoltre veggo che ne' vecchi si augumenta al continuo, cioè in molti, la lussuria, dico lo appetito, non le forze, la crudeltà e gli altri vizii " (Guicciardini, *Ricordi politici e civili*, 285).

Digitized by Google

— sicchè se si facesse appello alle testimonianze umane queste sarebbero forse in prevalenza per una concezione ottimista della vita? Unicamente perchè scrivono o manifestano in vario modo (con le opere d'arte ecc.) il loro pensiero sulla vita soltanto gli uomini che si trovano dal periodo della giovinezza a quello della maturità. Il vecchio non scrive più; non manifesta più in alcun modo il suo pensiero. Se si occupasse di fermarlo in una concezione artistica, lirica, filosofica — e se lo potesse — non sarebbe ancor vecchio. Ma se l'uomo, giunto allo stato di decrepitezza, nella sua piena dissoluzione morale e intellettuale potesse esprimere il proprio concetto della vita, fissare la sensazione del fondo di torbidità torpida e d'impotenza tenebrosa in cui si sente precipitato, in opere così numerose come quelle dei giovani e dei maturi; se potesse venir espresso in un tal numero di opere come appare la vita a chi ne vede *quella* fine e scorge che *quella* fine è l'unica sua meta; allora le attestazioni umane segnerebbero una prevalenza travolgente per un'intuizione disperante dell'esistenza. Ma noi ci dimentichiamo della vecchiaia, prescindiamo dalla vecchiaia e da ciò che può esserne la sua concezione. E ci dimentichiamo che se, come dice spesso Hegel, il vero è il risultato, se solo alla fine si è ciò che in verità si è, il risultato della vita, e quindi il suo vero, è quella dissoluzione di tutto ciò che si è spiritualmente con lunga e dura pena edificato, quell'annullarsi di tutte le formazioni in cui soltanto sentivamo di esser *io* — che è la vecchiaia. " Hic labor extremus, longarum haec meta viarum „ [1]).

***

Questa nullificazione che incombe su ogni nostra costruzione individuale sovrasta del pari ad ogni nostra costruzione sociale.

---

[1]) *Aen.* III, 744.

Digitized by Google

Agli uomini dell'epoca d'Augusto, Roma appariva una formazione assolutamente definitiva, d'una saldezza pari a quella del nostro globo, e tale da non potersi nemmeno concepire che essa durasse meno di questo. Ai romani

> " ego nec metas rerum nec tempora pono:
> Imperium sine fine dedi „;

fa predire da Giove Virgilio; [1]) e la metafora che si presenta agli uomini di quell'epoca più ovvia e sicura per significare l' eternità, è dire:

> " dum Capitolium
> Scandet cum tacita virgine pontifex [2]);
> Dum domus Aeneae Capitoli immobile saxum
> Accolet, imperiumque pater Romanum habebit „. [3])

Tale convinzione era pienamente giustificata. L'edificio era possente e robustissimo; la sistemazione che esso aveva dato al mondo raccogliendolo in una vasta unità di coscienza risultava pienamente razionale e benefica e appariva come uno stadio per sempre acquisito alla vita umana, la fase piena della civiltà, entro la quale l'umanità avrebbe, sì, potuto ancora procedere, ma sempre nell' ambito dell' opera da essa tracciata e fermi restando i pilastri basilari di questa. Nè, al difuori della costruzione romana ce n'era altra che potesse rivaleggiare con essa nell'imprimere la forma e la direzione all'organizzazione del mondo. Essa era tutto. Era una cosa sola col mondo; una cosa sola con lo stato sociale di questo nelle sue linee essenziali definitive; raffigurarsi che essa potesse andare letteralmente in polvere, solo avrebbe potuto la lugubre fantasticheria d'un cervello squilibrato.

Così noi pensiamo della nostra attuale civiltà. E similmente, ed in ogni momento della loro storia, e, proba-

---

[1]) *Aen.* I, 278.
[2]) Hor. *Car.* III, 30.
[3]) *Aen.* IX, 448.

Digitized by Google

bilmente, preistoria, gli uomini hanno creduto di aver finalmente toccato l'apice permanente della civiltà, di aver eretta la costruzione sociale nei suoi tratti fondamentali perenne. — Ma se Roma è caduta tutto cadrà. La caduta della formazione politica-sociale romana, è il monito che tutto quello che noi, anche come specie, facciamo e costruiamo, per quanto saldo, permanente, definitivo ci risulti, per quanto lo scorgiamo come l'estrinsecazione suprema della razionalità e della civiltà, non suscettibile di essere stroncata, incenerita, polverizzata, nullificata, e suscettibile solo d'un suo proprio sviluppo senza soluzione di continuità — tutto quello che noi, anche come specie, costruiamo, cadrà. Perchè, adunque costruiamo se tutto cade? Perchè, ad ogni fase della vita umana, ci agitiamo e affatichiamo a costruire una qualche organizzazione sociale *ormai permanente*, una civiltà *ormai sostanzialmente indelebile*, se invece tutto ciò che in ogni *presente* facciamo ha obbiettivamente per ogni *presente* (successivo) quella importanza, permanenza, significanza che noi scorgiamo bene se ci portiamo col pensiero ad un *presente* un po' più in là, ad un presente che sia pochi momenti (mille, due mila anni) oltre il nostro, se vediamo così le cose nostre considerate dal *presente* (di allora) non contar più per il *presente* di quanto pel nostro e sul nostro praticamente contino e influiscano quelle del tempo di Cesare o Silla, dell'Egitto o di Babilonia?

Frattanto il pensiero delle innumeri generazioni scomparse nel passato remotissimo dalla vita, tramontate interamente nel ricordo, sprofondate in un buio assoluto e perpetuo che niente dissiperà più; il pensiero che la loro opera molteplice, industriosa, attiva come la nostra è interamente annientata e non ha lasciata la menoma traccia sul mondo — perchè, sebbene si dica dai razionalizzatori che nessuna generazione ed anzi nessun individuo, passa senza contare, per quanto impercettibilmente, sull'insieme della storia umana [1], ciò, se mai, sarebbe vero

[1]) " Jedes Staübchen ist unendlich wichtig in Kosmos; unendlich wichtig bist auch du " (Fritz Lienhard).

Digitized by Google

soltanto se questa consistesse in un'unica civiltà che si evolve unitariamente e al cui svolgimento ogni generazione apporterebbe il suo contributo; se non avesse invece luminosamente ragione lo Spengler quando dice che non v'è storia umana ma solo varie " civiltà „ perchè ogni civiltà muore definitivamente senza che nessuna parte di essa si trasmetta e riviva nella successiva; se, insomma, la storia umana non consistesse di numerose civiltà nemiche di cui una prospera radendo al suolo le altre o sorge cancellando via quella a cui si sostituisce (che cosa contarono nella storia umana le generazioni d'uomini dell'impero degli Inca? perchè sono vissute, sono morte, hanno sofferto, lavorato, combattuto, odiato, amato? dov'è conservato il risultato del loro sforzo vitale di secoli?) — questo pensiero ci fa vedere, e ha sempre fatto vedere agli spiriti non superficiali, la nullità dell'umanità nel suo insieme, cioè che nulla contano anche quelle generazioni, all'opera delle quali, o perchè vi apparteniamo o perchè ci sono vicine, o perchè costituiscono un anello precedente di quella tra le tante civiltà in cui siamo casualmente nati, e perchè stanno quindi vive e centrali nel nostro ricordo, siamo irresistibilmente portati ad attribuire un'importanza permanente. " Figùrati i tempi di Vespasiano; vedrai le stesse cose che adesso. Or tutta quell'età è sparita. Passa ai tempi di Traiano; le stesse cose di nuovo. Quell'età è sparita anch'essa. Considera nello stesso modo le altre generazioni d'uomini e le nazioni tutte intere, e vedi quante si travagliarono e straziarono per morir poi poco stante e risolversi negli elementi [1]) „. Ondate, cavalloni di individui che hanno esaurito la loro vita nel fare e costrurre, nel creare forme e compagini politiche e sociali, nel lottare intorno ad esse, nel correggerle e mutarle, nel trasformarle in altre nuove, nel cavarne, ad ogni tratto, la sistemazione definitiva. E tutti sono scomparsi, e della loro opera non resta nulla; e vivevano anch'essi come noi,

---

[1]) Marco Aurelio, *Ricordi*, v., 32.

Digitized by Google

e anche ad essi pareva come a noi che senza l'opera che tendevano a realizzare, il mondo sarebbe rimasto incompleto. — Chè del resto, se nella prima fase della vita il pensiero che ogni generazione lavori per la successiva ci sembra ovvio, ragionevole, anzi entusiasmante, se questo operare per un miglior avvenire del mondo ci sembra sia ciò che dà un perenne significato all'esistenza d'ogni generazione e d'ogni individuo, arriva presto il momento in cui l'assurdo estremo di questo pensiero improvvisamente ci si svela in maniera lucidissima. Ogni generazione sta male e la sua missione e il suo significato è di dedicarsi a creare le condizioni della vita felice per la generazione successiva, la quale sta anche male ed ha ugualmente come còmpito che solo la rende significante quello di procacciare le condizioni della vita migliore alla generazione successiva. E via così eternamente. Ognuna conta per un'altra, la quale conta ancora non per sè ma solo per un'altra, e ciò senza punto di arrivo [1]). Quando si è intimamente avvertito l'assurdo di ciò, ci diventa invincibilmente dominante il pensiero, già espresso da qualche filosofo pessimista: ma perchè, invece che ogni generazione s'affanni continuamente a sciogliere

---

[1]) " Il imagine un avenir qui exige le sacrifice de tout ce qui avait du prix dans le passé. Puis cet avenir à son tour devenant passé, il le sacrifie de même. Ce progrès, chimerique au fond, ne profite à rien de réel. Qu'importe que le mieux vienne, si le mieux doit perir comme a peri le bien, pour faire place à un bien supérieur qui n'aura pas la vertu de durer davantage? Consolerons nous Sisyphe en lui promettant de l'anéantir, ensuite de lui donner des successeurs capables d'élever son rocher de plus en plus haut sur la pente fatale? son rocher qui retombera toujours? des successeurs qui s'enéantiront toujours et seront toujours remplacés?... Jeu gigantesque et miserable ou nul acteur ne joue pour lui-même et dont les faux gagnants perdent leurs gains et leurs mises ". (Renouvier, *Tr. de Psych. Rat.*, Colin, 1912, vol. II, p. 224-5). " Ce ne là qu'un mirage offert à l'individu, par un système qui n'admet point de personnalité permanente; car en supposant que la promesse de la félicité des individus futurs dût intéresser suffisament les individus présents, ceux-ci devraient toujours se dire que ceux-là non plus ne seraient autre chose que de simples phénomènes transitoires " (Id. *Phylos. Analyt. de l'Histoire*, vol. IV, p. 747).

Digitized by Google

per la successiva questioni d'ogni specie, che da millenni ci danno questa inutile fatica di Sisifo, perchè non troncare tutte le questioni d'un colpo col mezzo semplicissimo di lasciare estinguere la specie, con che ogni lotta, dolore, difficoltà, ingiustizia e tirannia, cesserebbe, ogni problema sarebbe scomparso, il nostro eterno, doloroso, sanguinoso inutile sforzo, per far fronte a mali sempre in nuova forma risorgenti, per riparare, cementare, rinnovare, riedificare — questo sforzo la cui vanità è dimostrata dalla sua perennità, la quale prova che, veramente come nel caso di Sisifo e delle Danaidi, tutto è sempre da ricominciare — questo sforzo si placherebbe finalmente nell'eterna pace? Forse ciò che possiamo fare di meglio per la generazione successiva a noi è di non farla nascere. Come non essere finalmente colpiti dal fatto che basterebbe un mezzo così semplice, privo di qualsiasi nocumento per chicchessia, perchè tutti i problemi che hanno sempre accompagnato e sempre accompagneranno la vita dell'umanità e che le danno tante preoccupazioni e dolori, siano d'un tratto finiti? [1]).

*
* *

" Diceva altresì che ognuno di noi, da che viene al mondo, è come uno che si corica in un letto duro e di-

---

[1]) Si ricordi qui l'opinione di Hartmann che lo sviluppo della ragione porterà a compimento ciò cui l' Inconscio tende, ma che esso non può realizzare, vale a dire la conversione al nulla della Volontà non solo individuale (Schopenhauer), ma totale, e quindi la cessazione del processo e del mondo; ciò che si otterrà quando la parte maggiore dell'umanità sarà penetrata dalla coscienza della stoltezza del volere e della miseria dell'essere, in seguito a che i popoli della terra prenderanno la contemporanea comune decisione di porre fine al processo stesso (*Phil. d. Unbewussstens*, XI^a ediz., vol. II p. 404 e seg.). — E in realtà che si vada avanti a mettere al mondo degli esseri ai quali si continuano a presentare le stesse difficoltà, le stesse lotte, gli stessi dolori che a coloro che li hanno messi al mondo, e pei quali non sarebbe invece alcun male non essere nati — non si può comprendere che come un'allucinazione che ci suscita e un inganno che ci giuoca la natura, e che la riflessione dovrebbe finalmente dissipare e debellare.

Digitized by Google

sagiato: dove subito posto, sentendosi stare incomodamente, comincia a rivolgersi sull'uno e sull'altro fianco, e mutar luogo e giacitura a ogni poco: e dura così tutta la notte, sempre sperando di poter prendere alla fine un poco di sonno, e alcune volte credendo essere in punto di addormentarsi; finchè venuta l'ora, senza essersi mai riposato, si leva „.

Non solo per il singolo uomo, ma per l'uomo in generale, per l'umanità, per la vita della specie, e per la storia umana, queste parole del Leopardi [1]), esprimono la nuda, precisa verità. Esse, cioè, definiscono con piena esattezza che cosa sia e significhi il processo dello " spirito „, invenzione preclara e parto glorioso dell' " immaginazione produttiva „, degli idealisti, di quell'*Einbildungskraft* che tiene luogo così cospicuo nei sistemi da cui prendono la loro ispirazione. Esse esprimono scultoriamente che senso realmente abbia lo " spirito come processo „.

Si constata, infatti, a questo riguardo, un perfetto parallelo tra la vita dell'individuo e quella della specie. Per quello come per questa " maxime vitae vitium est quod imperfecta semper est, quod in aliud ex alio differtur [2]) „. Come per l'individuo non c'è stato di raggiungimento, punto d'arrivo definitivo, ma ogni momento della sua vita gli si presenta quale avente unicamente un significato per un momento avvenire, e questo ancora solo per un altro futuro, e la felicità è sempre *là*, sempre *quando*, non mai *qui* e *ora*, sicchè tutto nell'individuo si appoggia *sempre* ad un istante successivo, ad un istante *che non c'è*, e quindi *ogni* presente — quel presente in cui solo consiste la vita — si perde irrimediabilmente; così la medesima cosa accade per la specie: chè il fatto che il progresso si realizza *sempre* solo per la generazione *ventura*, non è se non la trasposizione alla specie di quel medesimo destino dell'individuo, non è altro cioè che il mancare nella specie stessa il punto d'appoggio nel pre-

---

[1]) *Detti memorabili di Filippo Ottonieri*, cap. II.
[2]) Seneca, *Ad Luc.* Ep. CI, 8.

Digitized by Google

sente, il non trovare anche in essa *ogni* suo momento il proprio fondamento e il proprio significato che in un momento *avvenire*, il mancare anche la specie d'ogni *ubi consistam* nel presente e l'averlo solo *perennemente* nel futuro, *perennemente* più oltre, come il mazzetto di fieno che sta davanti alla bocca del cavallo ma che il cavallo trasporta continuamente più là col suo stesso moto. Individuo e specie sono così entrambi del pari condannati a sentir sempre trasportata la ragione della loro vita in un momento ulteriore, in un momento che è più in là d'*ogni* presente, in un momento che dunque in *nessun* presente c'è, ossia non *c'è* mai; e a vedere così quella ragione della loro vita diventar irraggiungibile, svanire.

Allo stesso modo lo stato di vecchiaia individuale, lo ottenebramento intellettuale e morale che lo caratterizza, ha il suo parallelo nella vita della specie, non tanto, come spesso si pensa, nella situazione di cosiddetta decrepitezza dei popoli e delle civiltà, quanto piuttosto in certe fasi che paiono di rinnovamento o di ringiovanimento. Ogni tanto (per avventura precisamente negli stati di cosiddetta decrepitezza) lo spirito umano sta per vedere, sta per raggiungere la cima d'una chiarezza intellettuale piena, libera finalmente, dopo lunga fatica, da inganni, oscuramenti, distorsioni, pregiudizi. La visuale non è piacevole. La gente vuole consolazioni ed inganni. Ed ecco, sembra che un dio maligno si proponga di ricacciare nelle tenebre lo spirito umano ogni volta che vede, che sta per vedere, facendolo strappar giù dalla cima di chiarezza mentale su cui era giunto, per opera di masse incolte, superstiziose e brute (la " gioventù "), le quali affogano in sè quella più avanzata propaggine di esso che era giunta alla cima della chiarezza e risommergono per intero lo spirito umano nel loro buio [1]).

---

[1]) I romani dell'epoca degli Antonini avevano superato e vinto le proprie superstizioni e guardavano con calma superiorità a quelle degli altri, intesi solo a regolarle e a tenerle nei limiti. " It was indifferent to them what shape the folly of multitude might choose to assume; and they approached, with the same inward contempt, and

Digitized by Google

Questa nullità del mondo terreno, umano, storico, viene luminosamente a galla proprio in uno dei concetti preferiti da coloro che pure s'ostinano a darci ad intendere che tale nullità sia processo divino di spirito. Nel concetto, cioè, (da essi utilizzato sopratutto nei riguardi morali) che l'*essere* è nulla e il *dover essere* è tutto. Ne danno efficaci espressioni lo Schelling e specialmente il Fichte. Il primo p. e., quando dice che se non ci fosse qualcosa che non dovrebbe essere non vi sarebbe processo [1]; ed è dunque chiaro che, siccome il processo continua, così *c'è sempre* ciò che non ci dovrebbe essere, ossia *ogni* presente, *il* presente, è sempre cattivo. Il Fichte quando dice, p. e., che il mondo vero ci sta sempre soltanto davanti nell'immaginazione, è sempre solo preimmaginato, non mai *essente*, ma sempre *dovente diventare* [2]. Quindi (a proposito che il reale è razionale e che lo spirito umano è sempre in un *presente* di vero e di bene, perchè quando questo diventa falso e male lo diventa solo essendo cacciato nel *passato* da un nuovo vero e bene), ciò che *c'è*, la realtà, il mondo è sempre l'irrazionale, il male, l'errore; la razionalità, il bene, il vero è sempre *oltre*, sempre *da venire*. In *ogni* presente (si badi in *ogni*, cioè *nel* presente) siamo nel male e nel falso, in *ogni* presente il bene e il vero è

---

the same external reverence, the altars of the Libyan, the Olimpion, or the Capitoline Jupiter „ (Gibbon, *Decline and Fall*, c. II; ed. Dent, vol. I, p. 31). E si dovevano veder sorgere contro minacciosa, e, infine, cosa incredibile, vincitrice, un'altra e più formidabile superstizione! (Cfr. la " funzione fabulistica „ di cui parla Bergson in *Les Deux Sources* etc., Alcan, 1932).

[1]) " Dass es überhaupt keiner Prozess gäbe wenn irgend etwas wäre, das nicht sein sollte „ (*Darstellung des Philosophischen Empirismus* in *Werke*, Lipsia, Meiner, 1911, vol. III p. 535).

[2]) " Jene wahre Welt aber liegt durchaus nur in *Vorbilde*, nie seiend, sondern *werden* soltend „. " Die wahrafte Welt... ist nicht sondern soll *werden* „ (*Staatslehre*, Lipsia, Meiner, 1912, p. 22, 90). Ma si abbiano presenti le parole del Leopardi: " Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono... Ogni parte dell'universo si affretta infaticabilmente alla morte con sollecitudine e celerità mirabile „ *(Cantico del Gallo silvestre)*.

Digitized by Google

sempre nel futuro e appena diviene *presente* si fa falso e male di fronte al bene e vero rifattisi ancora *futuro*. Empiricamente, ciò si manifesta col fatto che tutte le idee, anche le *nostre*, sono belle e giuste solo finchè si mantengono *idee*, ma non appena diventano realtà mettono fuori in forma più saliente tutti i loro lati cattivi: — la vita politica ne è una prova luminosa; e con applicazione più strettamente riferentesi alla morale si può dire: se c'è sempre un *dovere* — qualcosa che non c'è e deve essere fatto — il mondo è sempre male.

Nè, si badi, contestiamo che questa concezione, per sè considerata, sia perfettamente esatta. Diciamo solo che il pazzesco sta nel sostenere che ciò appunto formi il carattere razionale, spirituale, divino del mondo.

Ora, tale pazzesca affermazione è appunto il concetto cardinale, il caposaldo, il cavallo di battaglia dell' idealismo " attuale „ [1]).

***

A cancellare, infatti, l'elemento disperante della situazione poc'anzi ritratta, la vecchia religione, la " fede del carbonaro „, dice: però, questa non è la vera vita; infatti se non pecchiamo troppo, andremo in paradiso, dove troveremo in quella che, sì, è la nostra vera vita una felicità staticamente completa ed eterna, la cui certezza futura toglie il carattere di nullità che il vano corso in cui si risolve quaggiù la vita della specie e degli individui riflette sull' una e sugli altri. — La soluzione ci appare oramai così puerile da sottrarsi ad ogni discussione. Ma nella sua ingenua puerilità essa è mille volte meno urtante e assurda della soluzione che affaccia la religione

[1]) Del resto, il fatto che in ciò in cui gli idealisti ravvisano il processo divino, io, pur comprendendolo concettualmente in modo identico al loro, ravvisi la nullità e l'assurdo, prova che è vera, contro la loro, la mia tesi che la filosofia non è mai e non può mai essere " verità „ (universale), ma è solo l'espressione soggettiva del nostro istinto o temperamento. — Si veggano poi le considerazioni sopra esposte, svolte anche nel mio volume *Interiora Rerum* (Milano, " Unitas „).

Digitized by Google

nuova, dotta, speculativa, culmine insorpassabile del pensiero filosofico, la religione fichtiana-idealistico-attuale (la quale pure pretende di aver con le sue formule, superato, corretto, inverato gli elementi caduchi di quella) quando essa dice: precisamente questo corso vano, questo corso che non ha meta, che non può averla, che noi espressamente diciamo che non può e non deve averla — — questo sforzo infinito dell'*io* per raggiungere la moralità senza mai arrivarvi, per assolutizzarsi senza mai riuscirvi, per diventar Dio senza poterlo mai — appunto questo supplizio di Tantalo, questa ruota d'Issione — appunto l'aver l'*io* posto in sè un non-io fatto male allo scopo di procurarsi la fatica di mutarlo e poi ancora continuamente rimutarlo, senza mai pervenire a rifarlo bene (questa immane sciocchezza!), chè allora si fermerebbe e il " processo „ terminerebbe — appunto questo sforzo, questa fatica, questo processo, che sono l'unica essenza dell'*io* il quale alla sua volta è l'unica esistenza, appunto questo è Dio. Non una pretesa altra vita, la vita dell'immobile immutabile beatitudine, dell' " eterna pace „ (in cui invece, con profonda intuizione, le vecchie religioni scorgevano ciò che nella *vera* vita razionale e spirituale almeno ci *dovrebbe essere*, il punto d'arrivo stabilmente raggiunto, la pace e la luce perpetua), ma proprio *questa* vita nel suo svolgimento continuo è il paradiso, è Dio. Appunto questo sforzo senza meta, questa fatica che non riesce mai e si trova sempre dinanzi, sotto altro aspetto, da superare le medesime difficoltà che aveva poc' anzi superate (l'universo da interpretare continuamente di nuovo perchè l' interpretazione poc'anzi fattane non serve più; la società da sistemare continuamente di nuovo perchè la sistemazione fattane or ora già va in frantumi [1]); que-

[1]) Io trovo che le cose, le più umili cose, i sassi che calpestiamo, il nostro tagliacarte, le nostre sedie, devono ridere secolarmente di noi, come mute impenetrabili sfingi che si divertono a restar tali e ad assistere all' inutile sforzo altrui per penetrarle, nel vederci da qualche millennio andar investigando che mai esse siano e — sensazioni? idee? sostanze? parvenze? — essere oggi tanto lontani quanto un millennio fa dal saperlo.

Digitized by Google

sta sciocchezza d'un *io* dell'istante puntuale ma trasportantesi perennemente avanti, pel quale il non-io non ha esistenza sua propria, non esiste cioè se non in quanto è posto da lui ed è, in qualche misura, ancora lui, se non quale una specie di suo *sogno vero*, e che pur se lo pone o lo sogna (come i sogni prodotti da cattiva digestione) bestiale, atroce, ostinato nel male e nella distruzione casuale o volontaria, per darsi il gusto di lavorare *eternamente* (cioè senza risultato) a farlo buono, — questo è appunto che dà pieno e sublime senso all'universo e offre di esso la spiegazione completa, profonda, superiore, quella che lo irradia di luminosità, quella che ogni mente che capisce qualcosa non può rifiutarsi di accettare.

La grandiosità d'insensatezza che v'è nel presentare una siffatta interpretazione del mondo come la razionalizzazione e spiritualizzazione di questo, è pareggiata solo da quella della vacua solennità d'armamentario concettuale e verbale e dalla boriosa pretensione con cui essa viene spacciata. — Lo Schelling, nella *Filosofia della Rivelazione*, esprime il concetto che Satana è il *principium movens* della storia. Senza di esso, il quale è il volere che non pone limiti a sè stesso, il poter-essere senza confini e misura, la fonte inesausta di possibilità continuamente nuove e cangianti, la storia cesserebbe; e cesserà infatti col sopravvenire del regno di Cristo. Il male, dunque (come qui Schelling aveva bene visto), Satana, non Dio, è l'essenza della storia umana. E se un idealista " attuale „ obbiettasse: Satana è veramente il movente della storia, ma appunto nel senso indicato da noi, che cioè il male dev'essere sempre presente per sprigionare un'attività incessante e crescente di bene — la risposta sarebbe che tale intuizione è una nuova dose di assurdo. Rimane, infatti, sempre che la *ragione* della storia è il male, e che questa quindi resta sempre un desolante controsenso finchè concepita come fine a sè, come processo senza termine, come avente ragione unicamente nel processo, come semplice continuo superamento d'un male sempre presente. Si supera, non per superare, ma

Digitized by Google

per posare nella vittoria. Si rende, insomma, sensata la concezione solo conchiudendo con Schelling che verrà il regno di Cristo, cioè sarà raggiunta la meta, Satana uscirà dal mondo, il male sarà definitivamente vinto — e quindi, poichè non ci sarà più bisogno di cambiare, non ci sarà più storia e si rimarrà immobili nella beatitudine definitiva. Si riesce insomma ad approdare ad una qualche sensatezza nella concezione, solo uscendo dall'idealismo " attuale „. Uscendone o con questa visuale schellinghiana o con quella schopenhauriana della fine di tutto. E se si obbietta che l'immutabilità è la morte, rispondiamo che, quand'anche ciò fosse, meglio è ancora l' estinzione e la morte se essa è indispensabile a trar fuori l'Essere dall'assurdo e dal male.

Ma l' insostenibile non-senso che l'interpretazione dall'idealismo sostenuta ci lascia alla fine in mano, è attestato luminosamente dalle tappe che ha percorso e dal punto finale a cui è stato sospinto proprio il pensiero di colui che la trovò.

Questa filosofia e questa religione, infatti, vanno denominate fichtiane naturalmente solo in riferimento alla prima fase della dottrina di Fichte. Nella seconda fase di questa — quando l'*io* puro non è per lui più soltanto (come nella prima e come nell'idealismo attuale) ciò che resta del nostro *io* fatta astrazione da tutto quello in cui esso si differenzia dagli altri *io*, o ciò in cui tutti i nostri *io* sono identici, o la pura forma o atto dello stringere i fenomeni ad unità, o la sintesi *a priori*, o il " ciò che dice *io* „ in ognuno di noi, o la radice da cui zampilla l'*io* che conosce sè e l'*io* che è da sè conosciuto, cioè la semplice identità di soggetto ed oggetto; ma diventa un vero e proprio essere infinito che genera in sè i singoli *io* — parallelamente a ciò, Fichte (sopratutto nella *Bestimmung des Mensches)*, constatando che la volontà morale non riesce a nulla nel mondo, che spesso invece producono effetti migliori passioni spregevoli, che il corso della vita quaggiù è vano — cioè in base precisamente ad osservazioni quali quelle da noi dianzi lumeggiate — conclude che ogni uomo (secondo i *Grundzügen des ge-*

Digitized by Google

genwärtigen Zeitalters, ma solo i buoni secondo le *Tatsachen des Bewussteins)* rinascerà in un altro mondo e forse in un terzo, per continuare l'opera di quaggiù, che, se limitata a quaggiù, risulterebbe senza senso; che ogni nostra azione deve quindi aver effetto in un mondo invisibile; e che deve esistere una legge e una volontà suprema, eternamente e immutabilmente determinata, che domini e colleghi tutti gli spiriti finiti. E sebbene, a tenore delle *Tatsachen* l'uomo passi non solo in un secondo e forse in un terzo, ma in infiniti mondi successivi, per operare incessantemente senza poter mai raggiungere un fine stabile (il che, se, da un lato, parrebbe soltanto lo slargarci dinanzi all'infinito la bella prospettiva del vano corso che è la vita quaggiù, contiene però l' aggiunta importante dell'immortalità personale, la quale basta a render tutto accettabile e a dare alla cosa, a questo operare e affaticare eterno, che non approda, ma del quale però *io* individuo sono sempre parte e attore, interesse e giustificazione), per compenso la *Bestimmung* dichiara che proprio qui sulla terra un fine stabile e permanente sarà raggiunto, che sparirà la violenza capricciosa e casuale della natura, vulcani, terremoti, ecc., che si realizzerà proprio qui il paradiso terrestre. Sicchè Fichte conclude per la vera e propria immortalità personale, per il vero e proprio Dio (Dio-essere e non Dio-divenire), e, almeno parzialmente, anche per il punto fermo d'arrivo che termina, sigilla e giustifica il processo [1]). Con ciò Fichte

---

[1]) Contro le chiacchiere dei fichtiani anche odierni, i quali, per far apparire più bello il loro " originale „, sostengono che non c'è alcun mutamento nella sua filosofia, sta l' evidente verità proclamata dal Windelband, che cioè, invece, la questione del mutamento della dottrina di Fichte va risolta affermativamente, e appunto per la ragione sopra accennata, vale a dire che " in der zweiten Lehre erscheint bei Fichte die Gottheit als das absolute Sein, was sie auf dem ersten Standpunkte gar nicht sein konnte „. (*Geschichte der neueren Philosophie*, Lipsia, 1922, vol. II, p. 241). Quindi, nella seconda fase, la filosofia torna ad essere anche per Fichte, non più, " Philosophie des Tuns „ come nella prima, ma " Philosophie des Seins „ come secondo la coscienza comune (*ib.* p. 301-305).

Digitized by Google

offre nell'esperienza del suo corso di pensiero, un'attestazione luminosa che dopo aver pensato sino in fondo l'idea di far Dio il puro e semplice processo dell'*io*, o meglio l'*io* quale processo (com'egli nella prima fase della sua filosofia e come l'idealismo attuale) si è costretti a riconoscere che essa non regge e non ha senso, ed accentua, anzichè eliminare, tutti gli assurdi, perchè proprio all'assurdo stesso dà il nome di Dio. Nel punto d'arrivo di Fichte c'è così la dichiarazione di fallimento e la confutazione della religione dell'idealismo attuale per opera dello stesso primo inventore di questa [1]).

***

Quando si vuol presentare il mondo come creazione divina, o come costituito nella sua essenza intima di ragione (come razionale), o come per così dire illuminato e giustificato dal fatto che esso è in essenza, ossia *soltanto*, processo spirituale, ci si pone inconsapevolmente sul terreno dell'antropocentrismo e dell'antropomorfismo.

Per quanto si predichi, come fa Hegel, che quella ragione che costituisce la struttura e quasi a dire lo scheletro del mondo, è una ragione assoluta, obbiettiva, impersonale, concepita come esistente al di fuori dei confini della coscienza, in realtà essa (quando non si riduca ad una semplice parola per designare che solo i fatti esistenti, e unicamente perchè esistenti, sono sovrani) [2]) è sempre la ragione umana, è sempre una ragione *obbiettiva* quale a *me*, *subbiettivamente*, risulta essere *obbiettiva;* è anche ragione umana in questo senso che lo

---

[1]) Il lato morale di questa filosofia non è meno assurdo del suo lato teorico. L'idea che un terremoto e una belva, un sasso e una lontana costellazione, un filo d'erba d'una vetta remota non mai calcata da piede umano e i ghiacciai della luna, siano *Deutung* della moralità d'un piccolo essere insignificante che balzella sul globo terracqueo, e non abbiano significato che per essa, è follia etica, la quale corrisponde alla follia speculativa di vedere in tutto ciò le condizioni necessarie del porsi dell'*io* o dello svolgersi d'uno spirito.

[2]) Cfr. su ciò la prima parte del mio volume *L'Irrazionale*, *il Lavoro, l'Amore* (Milano, " Unitas ").

Digitized by Google

svolgimento del mondo è là per integrarsi in noi, per essere capito da noi, per dare a noi (almeno se siamo filosofi e accettiamo il punto di vista hegeliano) la soddisfazione di scoprire, scorgere, dimostrare che esso è l'incarnazione della ragione (e di quale dunque se non di quella che troviamo ancora in noi, almeno se siamo filosofi, e filosofi hegeliani?). Il mondo, insomma, culmina nell'uomo, è una catena di formazioni, eventi, specie organiche, che mette capo a noi, dipende da noi come dalla sua meta, e solo perchè noi lo consideriamo come questa catena di formazioni che ci sta dietro per mettere capo alla nostra mente, riusciamo a scorgerlo come razionale. Lo possiamo, in una parola, scorgere tale solo perchè facciamo di noi stessi il punto centrico del mondo [1]). In altri termini, tra il dire, con Schelling ed Hegel, che l'universo ha messo capo all'uomo perchè sia presente (mediante questo) una ragione o spirito che possano comprendere l'universo medesimo, e il dire con la teologia spicciola che Dio ha creato gli animali e le piante perchè l'uomo se ne nutra, se ne vesta, se ne serva, che differenza sostanziale c'è? Nessuna. In entrambi i casi c'è la stessa concezione antropomorfica della creazione, mediante la quale ci sforziamo di renderci il mondo per noi razionale [2]).

D'un antropocentrismo ancora più crasso è tutto materiato il fichtismo, altrimenti detto idealismo attuale [3]). Secondo questa filosofia, adunque, l'unica esistenza è l'*io* del momento, la trottola-*io* che, reggendosi da sè sul suo apice, piroetta eternamente sopra sè stessa, per il sem-

---

[1]) " Gerät sie (la filosofia di Hegel) in eine volkommen anthropozenthrische Weltbetrachtung hinein, indem sie die Entwicklung des menschliches Geistes als diejenige des Weltgeistes ansieht „ (WINDELBAND, *Geschichte d. neueren Philosophie*, II, 336).

[2]) È curiosissimo che il Gentile, nella sua edizione di GALILEO, *Frammenti e Lettere*, riporti (p. 172-3) senza osservazioni una nota del Vaccalluzzo in cui si qualifica come " ingenua concezione del valore dell'uomo „ quella " della natura che si realizza per realizzare il pensiero il quale si raggiunge nell'intelletto umano „ — dimenticandosi che questa è proprio la dottrina hegeliana, e la sua.

[3]) Sull' identità dei due cfr. il mio *Realismo* (Milano, " Unitas „, pag. 44 e s.).

Digitized by Google

plice gusto di piroettare e di portare sempre più in là l'inesteso punto d' " attualità „ su cui si regge. Così si spiega e si giustifica il mondo; esso non ha alcuna realtà propria, la natura in sè non esiste e c'è solo l'*io* momentaneo, il quale, appunto perchè è tutto nel momento e in questo sempre *ex novo* ed *ipso facto* si autocrea, non ha neppur esso una sua natura, un suo passato cioè che determini il presente, ed è perciò, come dicono, sempre assoluta libertà [1]). I nostri corpi, pel fichtismo, non ci sono mica perchè... ci sono, perchè lo si constata empiricamente, ma ci sono e con le ossa e la carne, (e con essi l'aria e la luce in cui si muovono) perchè Fichte li ha " dedotti „, cioè perchè l'*io* — proprio come egli sa e dimostra — esige che ci siano per affermare la sua libertà, per limitarla, perchè ha voglia o bisogno di collocarsi in rapporti giuridici e morali. Se all'*io* non fosse saltato questo ticchio, o se ciò non fosse una necessaria condizione interna del suo sviluppo, i corpi non ci sarebbero, e se noi siamo certi che ci sono, non è perchè li vediamo, ma perchè è dimostrato che al realizzarsi di tale condizione interna dell' *io* sono indispensabili. E se gli idealisti attuali, resi prudenti dalle traversie e dai rovesci dei loro predecessori, non si attentano più di dedurre esplicitamente dalle necessità dello sviluppo dell'*io* i muscoli e le cartilagini, tale deduzione, impli-

---

[1]) Non si capisce veramente perchè gli idealisti non sposino delle prostitute e non affidino i loro danari ai ladri recidivi. Lo spirito non ha natura; l'*io* è solo attuale, è solo nel suo farsi all'istante, farsi che avviene con assoluta libertà. Perchè non sposano delle prostitute? Cosa conta il passato se esse sono solo *io*, e *io* attuale, e se l'*io* attuale è assolutamente vergine e libero dal passato, e, senza che questo gli pesi sopra, si crea *ex novo* ogni momento? E perchè vi sono dei manicomi e delle case di salute? È una volgarità, da gente che non capisce, la cui mente non arriva alle altezze speculative dell'idealismo attuale, quella di curare i nervi, parvente creazione dell'*io*, per curare l'*io*. Ma poichè gli idealisti non sposano prostitute, non chiamano i ladri per amministrare il loro patrimonio, vanno in casa di salute quando hanno la nevrastenia, ciò vuol dire che la loro dottrina è per loro stessi uno scherzo, un giuoco di domino di concettuzzi che fioriscono alla superficie della loro crosta cerebrale, non una convinzione che monti su dal fondo.

Digitized by Google

cita, tacita, vaga, c'è proprio anche in essi. C'è nel blocco; nel blocco del *tutto*, affermato esistente solo come parvenza vera, necessaria, all'*io* attuale, allo scopo che egli possa continuar la sua " arte per l'arte „ della piroetta, la sua piroetta senza capo nè coda, la quale cioè (essendo *sempre* e *soltanto* processo) non ha luogo a cui arrivare nè conclusione a cui metter capo [1]).

---

[1]) Apparentemente gli " attualisti „ si rifiutano di fare la deduzione della realtà naturale dall'*io* e negano anzi di essere tenuti ad occuparsi di questo basso servizio di spiegare " come e qualmente il pensiero possa generare, dal suo seno la realtà come natura „. In verità, la deduzione l'han fatta di sottecchi e tutta d' un colpo, già quando hanno detto, che la realtà naturale non esiste e che non esiste che l'*io*, perchè con ciò asseriscono appunto che quella *parvenza* che si chiama realtà naturale scaturisce dal pensiero. Ciò posto, quello a cui essi sarebbero precisamente tenuti è di dimostrare " come e qualmente „ quel che apparisce sasso, legno, erba, acqua sia ancora pensiero, e sia " generato „ dal pensiero, il pensiero *debba* generarlo e proprio così e proprio con tutti questi e questi altri particolari; perchè questa appunto è la difficoltà che sta contro la loro teoria, ed è escamotarla in modo allegro e comico l' asserire che la natura l'idealista non ha da spiegarla, perchè l' ha negata, mentre, invece, come s'è visto, il suo negarla non è stato proprio altro che dire: essa è generata dal pensiero. Dicono insomma: essa è generata dal pensiero, e *dunque* io non ho da spiegare come il pensiero la generi. La capziosità è evidente. Ed è evidente altresì quella voluta chiusura di occhi, quell'atteggiamento mentale spiritistico, *yoghista*, teosofico, che tale dottrina implica. Non si sa come, non si può spiegar qualmente, ma si vuole lo stesso a ogni costo tener fermo alla fantasmagoria che si va sognando. In altre parole, la cosa va così. All'ostinato a " non capire „, che all' idealista il quale asserisce che tutto è pensiero, dice: " ma, e questo sasso e questo vetro e questo ferro? e questi nostri corpi fatti di carne ed ossa e precisamente di tale forma e con tali giunture? e l' invecchiamento della materia corporea parallelo al decadimento dello spirito? spiegami un po' come il pensiero possa apparire tutto ciò, ossia come tutto ciò sia generato dal pensiero „ — l'idealista risponde: " non importa, non guardare ciò, non guardare là dove guardi, guarda qui invece: non vedi qui il fervore in processo continuo della tua mente? non senti la potenza e la permanenza del tuo sforzo morale progressivo? guarda qui, guarda solamente qui, e ti convincerai che lo spirito è tutto „. È soltanto rifiutandosi di proposito di guardar *là* e di proposito imponendosi di guardar soltanto *qui*, che ci si persuade dell'idealismo. — Ma nel rifiuto degli idealisti di spiegare come il pensiero generi la cosa, c'è inoltre una furberia: evitare gli insuccessi clamorosi a cui

Digitized by Google

Si prenda l'affermazione dell'ateo volgare: il mondo, e l'uomo in lui, sono sorti dal colpo di dadi. Si prenda la proposizione darwinistica, oggi così largamente *conspuée*, così definitivamente oltrepassata, tale che solo un pensatore da strapazzo può ripeterla senza arrossire: l'uomo, corpo e spirito, è sorto per graduali trasformazioni dalle specie inferiori, al corpo delle quali il suo corpo tanto somiglia, nello spirito delle quali vi sono tanti germi embrionali dello spirito suo. Si confrontino queste due tesi con la tesi spiritico-attuale: il mondo c'è perchè l'*io* del momento presente eterno fa, come una parvenza di cui ha bisogno per estrinsecare qualche sua specie di agitazione, scattar dinanzi a sè od in sè monti e mari, microrganismi e stelle fisse, compresi gli animali superiori, muniti (per confondere le idee) di membra simili a quelle di cui l'*io* stesso parventemente si riveste. — Quale di questi due ordini di affermazioni è, per ogni mente che non sia stravolta dall'autosuggestione, quella che possiede maggior grado di verosimiglianza? Ed è più facile, altresì, per ogni mente non stravolta, credere nel racconto biblico preso alla lettera, credere che Dio abbia fatto l'uomo prendendo del fango e soffiandovi dentro, che non credere nella bizzarrissima favoletta dell'*io* attuale, esistente (logicamente se non temporalmente) prima del mondo e da cui la parvenza del mondo discende.

La mentalità che la credenza in questa fiaba di moda suppone è quella stessa che forma la credenza nello spiritismo, nello *yoga*, nella magia bianca e nera, nella teosofia della Besant. La mente umana è sempre sull'orlo

---

nella deduzione della natura dal pensiero sono andati incontro i loro predecessori (Fichte, Schelling, Hegel). Questi insuccessi provano la impossibilità che la teoria, quando esce da una generica affermazione e da una volutamente unilaterale direzione impressa al proprio sguardo, e vuol cimentarsi coi fatti, si regga. Ma quei loro predecessori, tentando la deduzione, che significa mettendosi a provare quel che asserivano col dire che il pensiero genera la parvenza della realtà naturale, che questa non c'è (non ha esistenza di cosa in sè), facevano ciò che la più elementare onestà intellettuale impone.

Digitized by Google

dell'abisso d' uno di questi mondi di pazzia, e basta un piccolo accidente — la morte d' una persona amata, la suggestione d'un amico, o la semplice autosuggestione, la " volontà di credere „ — per precipitarvela e rinserrarvela definitivamente, perchè, ad es., lo spiritista o il teosofo vegga nelle " materializzazioni „, nelle comunicazioni che gli vengono dal mondo di là, una realtà altrettanto tangibile e sicura, quanto gli diventa vacillante e spettrale quella delle percezioni sensibili, perchè vegga con tutta evidenza nei tavolini, non più dei tavolini, ma degli spiriti (come i fichtiani e gli *io*-attualisti si sforzano e si autoipnotizzano finchè nelle roccie o nei bolidi, anche quando ci cascano sul capo, riescono a vedere ancora spirito). Mediante un analogo processo si forma dunque la credenza nell'idealismo attuale. O, se volete, per quella stessa spontanea suggestione per cui si impianta sin dall'infanzia in un contadino che non ha mai udito che il suo curato, la credenza nel paradiso come un anfiteatro provvisto di scanni su cui siedono in circolo i vari santi e le varie divinità, sicchè egli vede la cosa con tanta chiara e sicura evidenza che se sopravviene qualcuno a dirgli: ma tutto ciò è falso, pensa: costui è *pazzo*. Si approda insomma a credere nell'idealismo attuale mediante pratiche simili a quelle consigliate dallo *yoga:* restare a lungo immobili, respirare sino allo sfinimento con una narice sola, esercitarsi a tener aperti gli occhi senza vedere all'esterno e vedendo invece all' interno, macerarsi, fissare per lunghe ore un punto immaginario nello spazio aereo, farsi diventare un'idea " idea fissa „, costringere il cervello a tenerla immobilmente presente finchè essa dà le vertigini e gli si fa dentro mostruosamente gigante. " Cela vous fera croire et vous abétira „. Così, press'a poco, mediante codesto *s'abétir*, l'idealismo attuale diventa evidente.

Ma la mentalità che esso presuppone e rincalza è altresì crassamente antropocentrica, d'un antropocentrismo nettamente precopernicano. L'idealismo " attuale „ guarda alla religione tradizionale e comune dall'alto in basso, come a una dottrina che non sa nemmeno capir bene

Digitized by Google

sè stessa e che solo da esso è capita bene e corretta secondo questa vera comprensione. E intanto esso rinnova precisamente tutte le posizioni più insostenibili della più decrepita concezione religiosa. Ritorna a galla nell'idealismo " attuale „ la visione della vita e del mondo dominante prima di Copernico e Bruno, quando l'universo, anzichè infinito, appariva conchiuso e ristretto, e la terra ne era centro, e gli astri contenuti nella breve cupola dei cieli erano là per illuminare, allietare, adornare la dimora dell' uomo e il cammino di questo per essa. Che altro è, infatti, il pensare che l'*io* abbia posto in sè, per effettuare il suo svolgimento, il mondo ed i mondi? Che stelle e firmamenti siano là perchè le ha poste là l'*io* umano, perchè sono condizioni necessarie (ma lo sono poi davvero? e se no, a che servono e come mai ci sono, secondo l' idealismo " attuale „ ?) dell' esistere e dello svilupparsi del nostro *io*, perchè insomma le fanno essere là le esigenze del piccolo occhio interno d'un impercettibile brulicame di formiche vivente in un microscopico pianeta d'ultimo ordine? Nulla può pensarsi di più comico di questo gonfiarsi che in mano dell'idealismo attuale fa la minuscola rana d'un certo complesso di reazioni psichiche d' una delle tante appena visibili specie sciamanti su di un grano di sabbia roteante in un angolo remoto del firmamento, sino a pretendere di esser ciò che evoca e per cui esiste tutto il firmamento stesso, il quale prosegue il suo corso eterno senza accorgersi nemmeno invece dell'esistenza dell'invisibile rana dell'*io* " attuale „ umano che, laggiù, punta i piedi nello sforzo di diventar grosso com'esso, di adeguare alla sua la propria circonferenza, di assorbirlo in sè. — Ma tutto ciò vuol dire una mentalità del più chiuso, primitivo, infantile precopernicismo; e a tutto ciò s' adatta come un guanto l'osservazione di Montaigne: " De faire de nous des dieux, comme l' ancienneté, cela surpasse l'extrème foiblesse de discours. I' eusse encore plutost suyvi ceulx qui adoroient le serpent, le chien et le boeuf „ [1]).

---

[1]) *Essais* L. II. C. XII (ed. " Selecta „ Garnier, vol. II p. 264).

Digitized by Google

Ogni anno (ci limiteremo a ricordare agli idealisti che hanno i fatti naturali in gran dispitto) appaiono in cielo un certo numero di astri nuovi, alcuni dei quali si estinguono dopo poco tempo. Sono corpi già oscuri, tra cui è avvenuto un urto, e l'urto si è tramutato in calore e ha suscitato la conflagrazione dei due globi. Mondi che si estinguono nel fuoco. Può l'idealismo garantirci che un fatto simile non avvenga nel nostro mondo, palla che va ciecamente per uno spazio dove ciecamente s'aggirano altri corpi giganteschi, il cui scontro è più facile di quello delle nostre ferrovie o dei nostri aeroplani, perchè non hanno nessun occhio e mano che li guidi? Se l'idealismo non può dire e dimostrare che ciò non sia *assolutamente*, apoditticamente, escluso e impossibile, il famoso *io* è subordinato alla materia, pende da un filo, da un caso, dal cieco urtarsi o no della materia stessa. Se può dimostrarlo, come lo può? In nessun altro modo tranne dicendo che questo evento è impensabile perchè l'*io* ha il suo destino scritto, segnato, previamente garantito, che assicura che nessun cieco moto di materia potrà distruggere la sua vita e il suo corso: — ossia dicendo che sul nostro mondo sta la mano di Dio (e sia pure dell'*io*, ma concepito come vero e proprio Dio) e così uscendo dall'immanentismo e dalla concezione del processo come unica cosa esistente, il quale verrebbe in tal guisa affiancato da una volontà o piano (Dio) che esiste, come vero *essere* e non divenire, prima e all'infuori del processo. Con ciò l'idealismo attuale rinnegherebbe sè stesso: e tra il rinnegare sè stesso per questa via o per quella di ammettere che l'*io* è in piena balìa del caso materiale, esso non ha dunque via d'uscita [1]).

---

[1]) Un lettore, non scaltrito nelle logomachie dell'idealismo, stenterebbe a credere che cosa gli " attualisti „ cercherebbero ancora di rispondermi (in forma s'intende, più avviluppata; chiarifico il loro pensiero). Così: — Costui non capisce proprio niente. Non capisce neppure che mondi, firmamento, spazio in cui si muovono, loro movimenti e leggi di questi, sono costruzioni della coscienza o dell'*io*, senza di cui non sarebbero. Urti e conflagrazioni sono essi stessi posizioni di eventi nell'*io*, e la situazione (caotica) che da quelli sorgerebbe,

Digitized by Google

Ma l'idealismo " attuale „ è, così, palesemente la filosofia di quando non *esisteva* (non si vedeva) che il sistema solare, di quando non era ancora scoperto il telescopio, di quando perciò si poteva interpretare l'esistenza degli astri come avente la sua unica ragione nell'uomo: il sole per illuminare i suoi giorni, la luna per schiarirne le notti senza disturbare il suo sonno, le stelle per dirigerlo e orientarne il cammino. Ma che significato per l'*io* umano hanno gli astri dell'universo allargato, l'Alfa del Centauro ad esempio? Il Simmel, in una pagina interessante, ricorda che poichè ogni specie possiede sensi che le permettono di percepire gli oggetti conformemente alle sue possibilità di utilizzarli, la scoperta del microscopio e del telescopio ha rotto per noi questa armonia tra i rapporti spaziali e temporali da un lato e l' effettività e l' efficienza del nostro essere dall' altro, ha spezzato la conformità del nostro organismo con la natura; abbiamo così oltrepassati i confini dell'adattamento tra la nostra organizzazione e il nostro mondo di rappresentazioni; abbiamo quindi attorno a noi un mondo che non è più *il nostro* e ci scorgiamo perciò in esso in un indicibile impicciolimento cosmico [1]). L'idealismo " attuale „ non è che lo sforzo per far diventare il mondo ancora *nostro*, piccino, padroneggiabile, suscettibile d'essere percorso da un capo all' altro dal nostro sguardo come la nostra grande sala, quale era una volta, nel medio evo. Si ricordino le obbiezioni che Copernico, nel dialogo di Leopardi che reca questo titolo, oppone (scena IVª) al

---

se ha da esistere, non può essa stessa essere concepita che come posizione in una coscienza. O non esistono dunque nè urti e conflagrazioni, nè caos conseguente, o tutto questo esisterà per l'*io*, il quale quindi sorvolerà sugli abissi. — Tutto regge e di tutto, fanatizzandosi, si può persuadersi, anche che lo scontro ferroviario o planetario che ci sfracella, sia ancora *io*. Non c'è che da dire: aprite gli occhi scuotete il sonno ed il sogno, se potete. E guardate dove fra questa tesi e quella che coscienza, spirito, *io*, siano produzioni effimere di moti meccanici che moti meccanici faranno scomparire, vi sia quella maggiore verosimiglianza che era anche per Carneade il criterio del come si debba comportarsi.

[1]) *Lebensanschauung* p. 5.

Digitized by Google

desiderio del Sole di star fermo e far muovere invece la Terra: che cioè l'uomo si è sempre tenuto " un imperatore del sole, dei pianeti, di tutte le stelle visibili e non visibili; e causa finale delle stelle, dei pianeti, di vostra signoria illustrissima, e di tutte le cose „. L' idealismo " attuale „ non è che il rifermentare di questa opinione, che trova una nuova via traversa per soddisfarsi ad ogni costo. Perchè, dice ancora il Leopardi, quella

> Forma di ragionar diritta e sana
> Ch'a priori in iscola ancor s'appella

e che è quella

> La qual per certo alcun principio pone
> E tutto l'altro a quel piega e compone

ha proprio per sua specifica funzione di assecondare l'uman cervello a far sì che

> Ciò che d'aver per fermo ha stabilito
> Creda talmente che dal creder quello
> Nol rimova ragion forza o partito [1].

L' idealismo " attuale „ è la filosofia dell' alto medioevo che rinasce con diverso apparato concettuale e verbale e riporta a galla lo stesso tentativo di far dell'uomo il centro e il re del creato. E, come filosofia interamente medioevale, a questo suo fine congiunge quella fantastica teologia, di che essa unicamente consiste, per cui ieri, nel fichtismo propriamente detto, si dissertava intorno al moto centrifugo, al moto centripeto, all'urto iniziale dell'*io* puro (che sta alla nuova teologia come il Dio alla vecchia); e oggi, nel fichtismo riprodotto, se esista l'unità assoluta dell'atto spirituale, o se le forme ne siano distinte o piuttosto opposte, e circa le " attività „, la " prassi „, l' " autoctisi „ dello spirito (altro nome pel sostituto

[1]) *Paralipomeni della Batracomiomachia*, (IV, 10, 14, 17, 18; VII, 14).

Digitized by Google

di Dio nelle occupazioni della nuova teologia); raziocini rigorosissimi e poderosi, che lasciano la stessa impressione di quelli, altrettanto profondi, impeccabili e inconfutabili con cui S. Tommaso ci chiarisce di che sostanza son fatti, come vivono, si muovono, agiscono, pensano, sentono gli angeli. Non depone a favore del vigore mentale della nostra generazione che a tanti in questa manchi l'immediata sensazione che " filosofia dello spirito " e " idealismo attuale " sono l'identica cosa delle discussioni medioevali intorno alle " forme sostanziali "; che in sostanza tutta questa filosofia si riduce all'importantissima scoperta che perchè ci siano cose conosciute è necessaria la conoscenza; che quando si è detto che il pensiero, lo spirito, l'*io* sono tutto e creano il mondo, tutto resta esattamente come prima, restano cioè il mondo, i fatti della natura, i fatti economici e sociali, cui ora si è appiccicato il nome di *io* o pensiero, ma che sono là tali e quali erano poc'anzi, esigendo di essere sperimentalmente accertati, studiati e spiegati. Stabilito una volta che vi sono elementi *a-priori* nella conoscenza, bisogna relegare la critica agli archivi, diceva Kant [1]). Appena detto una volta che il mondo è l'*io*, vero o falso che ciò sia, tale asserzione, con tutte le concomitanti disquisizioni sul " pensiero puro ", andrebbe, se ci fosse serietà intellettuale, definitivamente confinata in archivio o in soffitta, poichè il mondo (tanto poco è importante che quella proposizione sia vera o falsa) ci rimane davanti quale dianzi come un non-io, con tutte le sue difficoltà, i suoi enigmi, i suoi ostacoli; perchè, insomma, da quella proposizione non deriva (come pur dovrebbe, e ciò solo ren-

---

[1]) *Kritik d. r. Vernunft* p. 732 della 2ª edizione originale. Kant, del resto, dà anche l'esatta spiegazione del perchè avvenga sempre quel che vediamo oggi riprodursi, che cioè il dogmatismo idealista goda tutta la popolarità e sia invece impopolare il positivismo. Perchè in quello ci si " aggira tra pure idee, circa le quali si è eloquentissimi appunto perchè non se ne sa nulla " e quindi anche il primo venuto si trova alla pari del più dotto poichè pur " se egli ne capisce poco o niente nessuno può tuttavia vantarsi di comprenderne di più " (*ib.*, p. 501).

Digitized by Google

derebbe la cosa significante) che l'*io* conosca con immediato sguardo interiore il mondo se questo è lui e lo plasmi semplicemente pensando tra sè come una sua idea, ma tutto invece, conoscenza, scienza, politica, morale, sono, anche dopo quell'asserzione, esattamente come prima, cose che il nostro *io* deve faticosamente costruire con dati che trova fuori, davanti, contro di sè, cioè sperimentalmente. Non può non venire il momento in cui l'omerico ἄσβεστος γέλως spazzerà via tutto ciò. L'uomo che si occupa di cose serie, il matematico, il naturalista, il chimico, il clinico, cui l'idealista dimostrasse che le cose sono *io*, dopo averlo ascoltato e capito, con un indulgente buffetto e guardandolo con sorridente condiscendenza come un uomo maturo un bambino che giuoca a fare il generale o l'imperatore, direbbe :—Ed ora ? Non vedi che è assolutamente indifferente che le cose siano *io* o *non-io?* Se per aver tu dimostrato che esse sono *io*, si potesse conoscerle semplicemente pensando in noi o plasmarle e trasformarle come nostre idee, la differenza ci sarebbe e la cosa sarebbe importante. Ma esse, anche dopo la tua dimostrazione che sono *io*, ci sono sempre dinanzi come un *non-io* da conoscere sperimentalmente. E allora ? Che le cose siano *io* o *non-io,* che tu vi dia il *nome* di *io*, è indifferente dal momento che le loro qualità (siano determinate dall'*io* o dal *non-io*) sono per noi un dato e dobbiamo mediante l'esperienza accertare se si riscontrano nell'oggetto. E voi avete suscitato una discussione di decenni o di secoli per questa inutilità di stabilire se le cose (che intanto rimangono le medesime cose di dianzi) si debbono chiamare col *nome* di *io* o di *non-io!*

Filosofia da medioevo, dunque, per essere stata dalla quale per opera di alcuni abili e fortunati prestigiatori imbevuta e dominata, la nostra generazione sarà, con la medesima compassione con cui il secolo XVII guardava al XII, considerata dalla generazione successiva, quando questa, dissipati i fumi e il torpore del narcotico, proclamerà la cessazione delle costruzioni fantastiche sull'al di là, (chè sempre si tratta d'un al di là, d'un al di là

Digitized by Google

dei fenomeni), costruzioni che, siano quelle di Renouvier, d'Annie Besant o degli idealisti " attuali ", sono tutte dimostratissime, tutte logicissime e ognuna ha la stessa attendibilità dell'altra — quella d'un sogno coerente, il quale, pur potendo darsi che, come talvolta avviene pel sogno dei numeri del lotto, risulti conforme a un avvenimento che davvero è o succederà, non resta meno per questo un puro e semplice sogno privo d'ogni valore intellettuale, far del quale una scienza è quanto vi può essere di più deleterio per la mentalità degli individui e dei popoli.

Digitized by Google

CAPITOLO VI

Dio e l'Animale

Ogni spiritualizzazione, idealizzazione, razionalizzazione del mondo, adunque, sia teologica, sia, in qualunque gradazione, idealassolutistica, poggia unicamente sull'antropocentrismo, sul fatto che pensiamo unicamente all'uomo.

Così, il credente ordinario, che si raffigura la sua vita immortale in un mondo ultraterreno, pensa, in modo più o meno vago, a un regno e a un commercio di spiriti umani e sopraumani. Se gli si additassero gli animali, anche quelli la cui vita è quaggiù intrecciata con la sua, i suoi buoi, i suoi cavalli, i suoi cani, i suoi gatti, e gli si chiedesse: " e loro? ", scoppierebbe in una risata. " Loro? Ma non mi è mai venuta in mente una simile idea strampalata, di pensare agli animali in rapporto ad una vita futura immortale che sia l'inveramento e la razionalizzazione di questa. Tale vita, si capisce, riguarda solo noi. Quanto agli animali è certo, ovvio, naturale e logico, che essi muoiano interamente col cessare della loro vita corporea e terrena ".

Ma, se certo, perchè anche ovvio, naturale, logico, quando non lo è per noi? — si ha il diritto di domandare. E una domanda di genere analogo si inalbera, barriera insormontabile, anche davanti alla religione dell' idealismo " attuale ".

In forza delle sue esigenze fondamentali — dicono gli idealisti, — in forza, per così esprimerci, d'un impulso o dinamismo interiore che ne costituisce l'essenza, lo spi-

Digitized by Google

rito od *io* si sviluppa ***necessariamente*** lungo una serie di fasi, sino a giungere alla chiara e completa autocoscienza, alla fase cioè in cui riconosce che egli e il mondo sono la stessa cosa. L'arrivo a questa fase finale è, essi dicono, ***necessario***, fa parte indeclinabile dell'essenza dell'*io*. L'*io* è *io* — essi dimostrano — lo spirito, è spirito, proprio perchè percorre queste tappe e raggiunge questa fase. Se non la raggiungesse non sarebbe *io*. ***Deve*** raggiungerla perchè è *io*.

Tutto bene. Ma perchè — anzitutto — vi sono allora dei cafri, degli ottentoti, dei fuegiani nei quali l'*io* è ben lontano dal compiere anche due o tre passi sulla via di questo sviluppo, che pure gli sarebbe proprio e congenito? Anzi, a pensarci meglio: perchè esiste l'infinita maggioranza degli uomini e delle donne in cui l'*io* non perviene mai alla perfetta autocoscienza di scorgere che il mondo è lui stesso (alla quale, dicono, ***perchè*** è *io* non può non pervenire), infinita maggioranza che invece, se l'idealista la avvertisse che l'*io* deve giungere a quel pensiero, telefonerebbe al manicomio per chiedere d'urgenza un infermiere? Che fa lo spirito in essa? Perchè c'è questa infinita maggioranza, se l'universo è là unicamente affinchè lo spirito salga all'autocoscienza? Che più? Perchè vi sono — ***horresco referens*** — persino dei filosofi nei quali ostinatamente l'*io* si rifiuta, come un cavallo impuntato, di arrivare a quella autocoscienza? È facile, è vero, sentenziare che costoro non sono filosofi, ma non è agevole asserire che non sono uomini (sebbene anche ciò indirettamente si faccia, dicendo che " non capiscono „ cioè non posseggono la ragione, la mente, non sono uomini). Perchè, adunque, tutto ciò? Fissiamo bene davanti al nostro pensiero la situazione. È necessariamente proprio dell'*io* — dicono gli idealisti — percorrere certe fasi e approdare a un certo punto (non forse nel senso, lo sappiamo, che le percorra temporalmente una dopo l'altra, ma nel senso che esse sono tutte implicite necessariamente in lui, che senza esse egli ***non è***). Il punto a cui è necessariamente proprio dell'*io* di approdare è l'autocoscienza completa in cui egli sa

Digitized by Google

che il mondo è sua formazione. Che fa dunque l'*io* nell'immensa maggioranza? Vi è certo in essa un *io* impuro o forse un falso *io*, come in quel dannato dantesco la cui anima era all'inferno e nel suo corpo albergava un demonio. L'*io* (poichè è *io* solo *perchè* e in quanto percorre quelle tappe e giunge a quel punto d'arrivo) c'è dunque solo negli idealisti e non si sa che cosa faccia o finga di fare negli altri. Quindi *solo* gli idealisti dovrebbero esistere; vale a dire, l'*io* che è l'unica realtà e onnipotente attività creatrice avrebbe dovuto incarnarsi solo là dove è *io* e non negli altri — avrebbe dovuto creare, non la specie umana, ma soltanto quel centinaio di campioni di essa che professa l'idealismo [1]).

Sulla base dell'idealismo attuale non si capisce nemmeno, dunque, perchè esista l'immensa maggioranza degli uomini. O in altre parole: l'idealismo attuale non solo è crasso antropocentrismo, ma è qualcosa di ancora più ristretto. Esso interpreta e spiega l'universo, non mediante lo spirito umano, ma mediante lo spirito d'una piccolissima confraternita di persone che decidono la cosa tra di loro. Quello che ha creato o posto in sè la parvenza del globo terracqueo, del sole e delle stelle non è nemmeno l'*io* umano, ma l'*io* di quel centinaio di uomini su di un miliardo e mezzo, che vede che la cosa sta così, l'*io* cioè che solo è *io*, perchè solo è assurto a quell'autocoscienza completa, a quel " sapere „ che è appunto lo stesso *io*. Poichè quello che crea la parvenza dell'universo è l'*io*, e l'*io* c'è solo negli idealisti, perchè

---

[1]) Da ciò si ricava che se una sola persona rifiuta di accettare l'idealismo, lo respinge e lo nega, esso, *per questo solo fatto*, è irrimissibilmente confutato. Perchè l'idealismo dice che lo spirito percorre per sua intima necessità quelle tali fasi l'ultima delle quali è l'autocoscienza assoluta, il riconoscimento dell'identità del mondo e sè, cioè appunto l'idealismo. Lo spirito è spirito in quanto è tutte queste fasi, tutto questo processo. Se adunque una sola mente nega l'idealismo, essa attesta con ciò che una mente, ossia lo spirito, non è quel processo che l'idealismo dice e che alla concezione idealistica dell'identità *deve* mettere in fine capo — attesta, cioè, che l'idealismo è falso.

Digitized by Google

solo in essi svolge di sè tutto quel processo in cui soltanto l'*io* consiste, in cui soltanto esso è *io*, che, se è *io*, non può non svolgere, così chi crea i firmamenti e le costellazioni è l'*io* di quel minuscolo ***Pickwick Club*** di dotti personaggi che sono gli idealisti attuali. L'universo che è là unicamente in dipendenza dell'*io*, unicamente perchè l'*io* salga all'autocoscienza, è dunque là solo per questo circoletto, poichè questo solo dell'*io* pienamente autocosciente, cioè *tout court* dell'*io*, è la sedia gestatoria.

Ma che dire ora della presenza dell'animalità? Che cosa sono, che cosa significano gli animali di fronte all'*io* " attuale "? Sono forse essi semplici macchine come voleva Descartes, e pure parvenze di quell'*io*, oggetti, fenomeni che egli pone in sè sempre a servizio della sua autocoscienza? È difficile, anche per gli idealisti, sostenerlo. Perchè lo spirito è vita. E se lo spirito in me deve ammettere, non come miei fenomeni, ma come aventi una realtà loro propria e centrata in sè, altri punti d'incarnazione dello stesso spirito, cioè altri uomini, unicamente perchè mi viene da essi la percezione d'un certo aspetto, d'un certo moto, di certi atti di vita; se l'*io* attuale che c'è qui deve ammettere altre incarnazioni di sè in quelli da cui ha la percezione visiva d'una certa faccia e d'un certo corpo; se l'*io* deve riconoscere vari punti d'incarnazione di sè; se un punto di incarnazione dell'*io* deve assentire che esistano, come esistenze in sè, altri punti dov'esso s'incarna; così non si può non ammettere, in forza delle percezioni d'analogo ordine che ne riceviamo, che anche gli animali siano, non semplicemente nostri fenomeni, ma centri indipendenti di vita, aventi in sè la loro realtà — centri di vita, ossia di spirito [1]).

---

[1]) Basta poi proseguire un momento più avanti quest'ordine di pensieri per accorgersi come l'*io*-attualismo sia costretto ad uscire da sè ed a precipitare nella sua negazione. L'*io* attuale che c'è *qui* deve ammettere altri punti d'incarnazione di sè, cioè altri uomini. Lo spirito in noi deve ammettere altre incarnazioni di spirito, che,

Digitized by Google

Ora, se sospinto necessariamente dalle sue esigenze costitutive lo spirito *non può non* svilupparsi sino alla chiara e completa autocoscienza (come vogliono gli idealisti), perchè ciò non avviene negli animali, che pure indiscutibilmente sono vivi, sentono, vedono, soffrono, godono, cioè sono spirito? Perchè lo spirito, la cui essenza sta, ci dicono, nell'essere soltanto eterno processo, è qui invece eterna stagnazione? Perchè un' ondata di spirito in essi staziona e continua a stazionare; si è cioè in essi irremissibilmente impaludata? Perchè, se lo spirito fosse veramente il Dio immanente che si sviluppa e la cui esistenza è il suo processo, gli animali non sono scomparsi, come fasi o stadi che non permettevano allo spirito di svilupparsi sino a giungere all' autocoscienza? È lo spirito il Dio in processo? Che vogliono dunque dire essi? Perchè in essi s'arresta eternamente il flusso dell'asserito eterno processo? Perchè in essi si presenta a

---

rispetto ad esso, sono cose in sè, cioè, gli animali. Ma tra gli animali e le piante non c'è distacco, si procede dall'uno all'altro regno per gradi insensibili, gli ultimi membri dell'uno si confondono coi primi dell'altro, la linea di demarcazione è incerta. E, del resto, le piante stesse non sono provviste di vita propria, ossia non sono anch'esse spirito? Anche le piante sono dunque incarnazioni autonome di spirito, cioè, come noi, cose in sè. Ma anche tra il regno vegetale e la natura inorganica la demarcazione è incerta, si procede dall'uno all'altra per gradi che si confondono: e la natura tutta non è per intero vita, ossia, anch'essa, spirito? Ecco dunque tutta la natura risorgere, come non fenomeno o parvenza dell'*io attuale nostro*, ma come autonoma incarnazione di spirito, cosa in sè al pari di noi. — Ciò è, in altre parole, dire che il pensiero non può fermarsi alla fase di Fichte (idealismo attuale), ma è *necessariamente* sospinto a passare a quella di Schelling e a Hegel. Giunta alla fase di Hegel la filosofia dice: la realtà, la natura, i fatti *per ciò solo che esistono* si attestano essere incarnazione della ragione o spirito (ciò che è reale è razionale). Sopravviene allora un' altra fase di pensiero la quale dice a sua volta: se la ragione assoluta ci si manifesta nei fatti perchè fatti, se i fatti perchè fatti sono l'incarnazione della ragione assoluta, che bisogno c'è che noi facciamo ai fatti quest'ultima *nostra* aggiunzione? Guardiamo semplicemente ai fatti, studiamo i fatti, inchiniamo la nostra mente ai fatti che solo sono sovrani. Questa fase è il positivismo, che, esso, adunque, e non il fichtismo o idealismo attuale, conchiude legittimamente questo corso di pensiero.

Digitized by Google

questo una barriera insuperabile? — O (dubbio atroce!) lo spirito creatore del mondo nel suo eterno processo non sarebbe che una *fable convenue*, e lo spirito sarebbe invece per avventura la produzione diversa dei diversi organismi, o, insomma, sarebbe in qualche guisa condizionato dalla materia?

Solo adunque collocandosi, come fanno gli idealisti, sul terreno più ristrettamente antropomorfico e chiudendo ostinatamente gli occhi a ciò che sta di là di questa cerchia, si può ancora riuscire a colorire di decente verosimiglianza il " c'era una volta „ che ci narra dell' *io* attuale e delle sue imprese. Ma, e gli animali?, invece bisogna persistere a chiedere. Come si può prescindere in qualsiasi concezione che pretenda interpretare il mondo, interpretarlo teologicamente o idealisticamente, razionalizzarlo, da quella così vasta (assai più vasta dell'umana) parte della natura senziente, e quindi parte dello spirito, che sono gli animali? Chi crede di poter interpretare, e quindi idealizzare e razionalizzare il mondo, fissando lo sguardo sull'*io* attuale (umano) e dal punto di vista di questo, ha respirato unicamente tra le quattro pareti della sua camera da studio ruminando tra sè e sè, soffiando nelle sue bolle di sapone cerebrali, contemplando l' ombelico del suo *io* e tenendo l'occhio solo sul tavolino, su carte e libri. Non ha mai vissuto la campagna. Non ha mai avuto la visuale viva della società innumerevole, più antica della nostra e che probabilmente durerà più della nostra, più tumultuosa, agitata, piena di faccende della nostra, che della nostra nulla sa e prosegue la sua vita assolutamente incosciente e incurante della nostra, per la quale la nostra *non esiste* — la società che vive nelle foreste vergini dell'erba d'un prato. Guardate il prato, guardate per un quarto d'ora sotto l'erba, e, se non siete incartapecoriti di dottrina, *vedrete: vedrete* che cosa conta l'*io* " attuale „, scorgerete quale annientante confutazione sorge dal di sotto di quell' erba contro i momentosi e pretensiosi volumi che lo sbandierano. Tali volumi — e altri di indole analoga — ci dicono: questa o quella cosa (l'immortalità personale uma-

Digitized by Google

na, l'*io* attuale che fa sorgere il fenomeno del mondo allo scopo di sviluppare il proprio processo, l' universo che non esiste se non come apparenza e mezzo della nostra vita etica, la ragione che è nel fondo delle cose la stessa che è nel nostro cervello) questa o quella cosa *dev'essere*, perchè è cosa che all'uomo piace, che lo appaga, che soddisfa i bisogni del suo spirito, che gli fa comodo per sentirsi a suo agio in un universo razionalizzato e idealizzato a sua posta, dal suo punto di vista, diventato suo, dimora sua, inserviente a lui, in sostanza esattamente come nella concezione medioevale. Ma guardate per un quarto d'ora attentamente nell' erba d'un prato d'aperta campagna. La risposta è là.

*
* *

Nè solo la presenza degli animali, se non ce la trafughiamo dinanzi con qualche sotterfugio concettuale, ma la teniamo ben chiara davanti al pensiero aperto, penetrante, capace di simpatizzare con altre forme di vita, di comprenderle, di trasfondersi in qualche misura in esse — non solo, dico, essa dissipa immediatamente il sogno ad occhi aperti sognato dagli " io-attualisti " e dagli idealisti in generale. Ma, altresì, poniamoci un momento a giudicare il mondo e la vita sulla piattaforma dove gli animali si trovano. Tosto vedremo che l'animalità sta come un ostacolo insormontabile contro ogni tentativo di razionalizzare, idealizzare, umanamente *iificare* il mondo. E tale ostinata resistenza che l'animalità oppone ad ogni concezione teistica, razionalistica, idealistica del mondo, non si ripercuoterebbe anzitutto sulla razionalizzazione e idealizzazione di esso che, dal punto di vista umano, collocandoci inconsapevolmente sul terreno antropomorfico, noi riusciamo ad imbastire, e non verrebbe a dimostrare quanto questa sia falsa?

Si dice, infatti, che l'uomo è fine a sè. Ma quel medesimo fine a sè che noi pretendiamo di essere, constatiamo di essere e affermiamo giusto e razionale l' uomo sia, quel medesimo fine a sè si sentono anche gli ani-

Digitized by Google

mali. Anche l'animale sente certo con perfetta chiarezza, sebbene non possa come noi formularlo, che esso è venuto al mondo per vivere la sua vita, e che è giusto e razionale che esso abbia unicamente per destino e scopo di vivere la sua vita, dal momento che ciò costituisce l'esigenza, l'impulso fondamentale del suo essere che questo ha recato con sè venendo al mondo, che formò anzi il fatto stesso del suo venire al mondo, della sua " individuazione ". Con la medesima certezza e chiarezza di noi, l'animale sente sè, la sua vita, la sua volontà di vita, come il centro dell'universo, come la cosa di suprema importanza. Eppure *noi* scorgiamo che questa assoluta certezza e tale corrispondente pretesa dell'animale sono del tutto illusorie e fallaci, e che esso non è affatto quel fine a sè che pure sente di essere e che vuol essere. Noi, cioè, vediamo bene come, anzichè essere fine a sè, la vita dell'animale sia misera e dal suo punto di vista del tutto sprecata, ed inserviente solo a fini nostri. — Non è forse già questo sufficiente per farci nascere il sospetto che il senso di fine a sè che ha l'uomo, il senso anzi che il mondo intero sia fine a lui, senso mediante il quale egli razionalizza il mondo con lo scorgerlo quale il lungo sentiero con cui il Tutto mise capo alla sua mente quasi perchè questa abbia il piacere di spiegare razionalmente lo stesso Tutto, o come lo scenario che il suo *io* attuale erige per potervi recitare le proprie tragedie o commedie, questo senso non sia, del pari, altro che un'illusione, un pregiudizio egocentrico, o (per usare espressioni care al Guastella) un sofisma *a-priori* del nostro spirito, un errore strutturale della nostra intelligenza?

Dice Maeterlink che noi non potremmo approvare moralmente quella formica " troppo universale ", che, essendosi sollevata allo studio delle leggi degli astri e vedendo di non poterne modificare le conseguenze, trascurasse gli affari del formicaio [1]). In realtà, la formica che

[1]) *Le Temple Enseveli*, p. 192.

Digitized by Google

si fosse sollevata a tale contemplazione e quindi alla comprensione della totale indifferenza e mancanza di significato della sua specie per l'universo, e in forza di ciò scorgesse, come noi vediamo bene che dovrebbe scorgere, l'assoluta inutilità dell'esistenza delle formiche, e avvertisse, come non potrebbe non avvertire, che il senso di fine a sè da ciascuna di esse e dall'intera razza posseduto è un pregiudizio *mirmecomorfico*, dovrebbe ragionevolmente pensare a far scomparire la propria razza. — Ma se noi potessimo, anzichè antropomorficamente pensarci come la forma di vita cui il Tutto mise capo, come i depositari della ragione del Tutto, come l'enorme testa-*io* che contiene in sè il Tutto, considerarci con quella medesima spassionatezza con cui consideriamo le formiche e con cui scorgiamo che — non ostante l'immensa importanza che esse certo al pari di noi, attribuiscono oscuramente alla loro vita e ai loro affari sociali, e il vivissimo senso di essere e dover essere fine a sè che certamente al pari di noi esse posseggono — pure potrebbero benissimo scomparire dall'universo senza che questo ne fosse tocco, perchè non contano nulla in esso; se potessimo avere in confronto nostro un'altrettanto spassionata visuale, probabilmente approderemmo alla medesima conclusione.

Perchè la vita umana fosse significativa, perchè potesse avere un significato superiore alle vite degli animali, possedere quel significato che noi vediam bene esse non hanno, bisognerebbe almeno, come già si accennò, che *nessuna* vita umana fosse sprecata come le vite animali, che ogni vita ed ogni sacrificio di vita da parte dell'uomo contasse nel mondo, ne rimanesse il risultato condensato sia pure in una goccia sola di influsso nel processo del mondo medesimo. Ma rivolgiamo nuovamente il pensiero alle infinite e infinite vite sacrificate in tutte le guerre, cominciando da quelle oscure della preistoria, dirette alla costruzione di formazioni sociali e politiche che poi si dissolvono senza lasciare vestigio, per far luogo a nuove costruzioni che costano altrettante vite e cui incombe il medesimo destino — e domandia-

Digitized by Google

moci: dove la traccia del sacrificio di quelle vite? dove il loro significato? hanno esse veramente contato più della vita delle formiche? Forse se pensiamo a fatti recenti e che fanno ancora sentire la loro azione, alla rivoluzione francese, alla guerra testè passata, ricaviamo l'illusione che le morti occorse in quegli eventi abbiano un significato permanente per il mondo, che il risultato di quei sacrifici permanga. Ma rivolgiamo il pensiero alle vite che costarono l'impero babilonese, assiro, quello dei Faraoni. Ma apriamo i libri d'uno storico, quasi a caso. Ecco la descrizione d'una battaglia. Ecco un numero ingente di uomini periti. Di che si tratta? Della battaglia di Bedriaco tra Ottone e Vitellio gareggianti per l'impero. " Obstructae strage corporum viae " [1]). Dove il significato di quelle morti? In che quelle morti hanno contribuito ad una direzione progressiva della storia del mondo? Dove in questa si trova conservato, come valore rimasto, il sacrifizio di quelle vite? Che differenza tra quelle morti e le morti delle formiche che schiaccio inavvertitamente col piede mentre passeggio?

La razionalizzazione, sia teistica sia filosofica, o la spiritualizzazione che noi facciamo del mondo, anche nelle sue espressioni più altamente speculative, anche quando si riduce, come nell'hegelianismo a presentare il mondo quale riducibile a ragione, trasparente alla ragione — alla ragione assoluta; cioè alla ragione umana che si elevi al piano della cosiddetta assolutezza — anche in questo caso, che è sempre un fare del mondo un fine a noi, la razionalizzazione, spiritualizzazione o teificazione del mondo, è tanto un'insensatezza egocentrica quando la compiamo noi, quanto lo è quando la compiono i passeri che si rivolgono all'uomo così:

> Ora, sebbene tu non ti scopra,
> sappiamo quanto buono tu fossi
> ponendo pietra su pietra, e sopra
> facendo un tetto d'embrici rossi.

---

[1]) Tac. *Hist.* II, 44.

Digitized by Google

Per chi? Per questi passeri...
Tu prendi, appena sai che ci crebbe
famiglia, i chicchi d'oro dal palco;
esci all'aperto; spargi quei chicchi
prodigo e cauto, tra due filari...
Vero che a volte ce li nascondi
quei chicchi; vero; ma fai per giuoco...
... Il tuo male mai non fa male;
quelli che copre l'invida zappa,
poi, col frinire delle cicale,
mettono un gambo, fanno una rappa:
che poi ci sgrani..... Dal male il bene:
bene che nasce, male che fu [1]).

Questo è, esattissimamente, — compreso il male che è solo nel passato, ossia non esiste, ossia è male solo rispetto al bene che gli sorge di contro e sorgendo lo caccia nel nulla — il ragionamento come di tutte le teologie, così di tutti i razionalismi, di tutti gli idealismi, da Platone agli ultimi ripetitori di Fichte e di Hegel, " filosofi dello spirito „ o " idealisti attuali „.

*
* *

Ma rendiamoci ancora più palpabili le conseguenze che contro una configurazione divina razionale o spirituale del mondo non si possano non ricavare dalla presenza e dalle vicende dell'animalità.

---

[1]) Pascoli, *I canti di Castelvecchio (Passeri a sera)*. — Si confronti col ragionamento che Ardigò pone in bocca al plesiosauro dell'epoca giurese, il quale, Schelling o Hegel o idealista " attuale „ della sua specie, dimostra a sè e ai suoi che il mondo ha messo capo alla forma vitale del plesiosauro, è destinato a questo, questo ne forma la mèta ed il culmine — con la medesima precisione con cui quei filosofi e i loro seguaci dimostrano tutto ciò di noi. Interessante incontro in questo medesimo concetto d'un nostro grande filosofo e d'un nostro grande poeta, che attesta una volta di più come l'indole del pensiero italiano sia ripugnante alla falsificazione razionalistica delle cose, importata dall'idealismo tedesco. Espressione d'un identico concetto fatto con la medesima metafora da un filosofo e da un poeta, che conferma una volta di più la tesi dell'essenziale identità di natura della filosofia e della poesia. (Cfr. Ardigò, *Op. Filos.*, Vol. II, *La Formazione Naturale nel fatto del Sistema solare*, Oss. IV, §. IV. Nella Va ed. p. 250 e s.).

Digitized by Google

L'elogio che fa il Leopardi degli uccelli, si potrebbe (e lo tentò già Luciano) con uguale ragione fare delle mosche, questi insetti, che pur vivendo più d'ogni altro vicino a noi, sono così poco osservati, nè mai suscitarono, come le api e le formiche, l'attenzione simpatica d'un naturalista-filosofo, d'un pensatore, d'un poeta. Vedetele ruzzanti al sole che entra dalla finestra. C'è in esse, nei loro movimenti, nei loro giuochi, negli amori vari, scapricciati, improvvisi, che ad ogni momento annodano e sciolgono, ancora più vivacità e leggiadria che negli uccelli. Pure noi le distruggiamo a migliaia senza pensarci. Nei paesi dove esse ci danno noia per la loro quantità, si cerca ogni mezzo per liberarsene, e se si riesce a farne perire molte lo si constata con tranquilla soddisfazione. Ma la mosca che si dibatte negli spasimi dell'agonia sulla carta moschicida o nell' asfissia entro il nembo di gas velenoso della razzia, sente *la stessa cosa* di noi, in lei avviene *la stessa cosa* che in noi, quando in un disastro ferroviario giaciamo sotto i rottami con le gambe infrante e il petto sfondato, o quando in un incendio moriamo soffocati in una stanza donde le fiamme ci impediscono di uscire. La *stessa cosa* — gli stessi dolori, lo stesso raccapriccio, lo stesso strazio. Tra l'uccidere un uomo e l'uccidere una mosca non c'è nessuna differenza, perchè in entrambi i casi si cagiona, si fa sprigionare la *stessa* sofferenza, il *medesimo* stato di lotta disperata, di spavento, di orrore. Perciò se l'espressione: " ucciderebbe un uomo con l'indifferenza con cui si uccide una mosca „, si usa per significare durezza e crudeltà, in realtà la crudeltà è manifestata dal fatto che si possa prendere la mosca come il termine di confronto con cui si esprime la legittimità d'una uccisione indifferente in contrapposto ad una che non lo è — dal fatto che come segno di crudeltà non sia invece presa già la capacità di uccidere con indifferenza una mosca; dal non essere suscettibili di comprendere che dire " uccide gli uomini come se fossero mosche „, vale, in quanto indicazione di durezza di cuore, proprio lo stesso che dire " uccide le mosche come se fossero uomini „.

Digitized by Google

Ora, se ci rimoviamo un momento dalla nostra considerazione egocentrica del mondo e se ci poniamo, nel considerar questo, dal punto di vista di siffatte creature, viventi al pari di noi e recanti imperioso nella loro stessa vita il medesimo senso nostro di essere e dover essere " fine a sè ", e che pur sono con piena indifferenza uccise a milioni perchè un altro vivente possa tranquillamente riposare, o, sia pure, perchè la sua igiene non venga compromessa, noi sentiamo imprimersi irresistibilmente su noi l'intuizione che non può essere un mondo costituito di ragione o di spirito (e che se lo si pensa costituito da un *io*, ciò non può nascere che dalla veduta meschinamente egocentrica d'una delle tante specie viventi), un mondo in cui per il proprio tranquillo riposo o per evitare la possibilità d'un contagio, gli individui d'una specie spengono in un'altra ciò che è in questa *la stessa cosa* di suprema e assoluta importanza che è in loro la vita — un mondo proprio per sua fondamentale costituzione ordinato a ciò che la vita uccida la vita, ossia che lo spirito uccida lo spirito, che l'*io* sopprima l'*io* — un mondo in cui il senso sicuro e profondo di " fine a sè " che possiede una specie vivente, può essere così frustrato, conculcato, negato da un'altra, annientato in servizio d'un fine di gran lunga secondario di questa, e ciò per di più da parte di quest'ultima con piena indifferenza e con la sicurezza che ciò sta bene, è nell'ordine. Come può essere razionale, divino, spirituale per essenza, un mondo fatto così, che semplicemente per non essere seccato, *io* infligga mortali torture a creature viventi, che vogliono vivere *come me* e per le quali la perdita della vita è la *stessa cosa che per me*, la perdita di tutto?

" Ebbe la visione di una seppia catturata, che aveva visto ansante, quasi tossire umanamente sulle sabbie del Lido... La sua anima domandava giustizia per la seppia... Egli non comprendeva come la gente potesse vivere in un mondo spirituale, che faceva centro di se stesso, escludendo la più gran parte della creazione.... Il miracolo della creazione! In che consisteva per i cagnolini con-

Digitized by Google

dannati ad essere annegati? „ [1]). — Il topo, il ragno, il rospo, insidiati, artigliati, battuti, avvelenati, schiacciati appena osano mostrarsi, costituiscono anch' essi un punto di vista, un angolo di visuale, da cui non si può prescindere per giudicare imparzialmente nel suo complesso, non egocentricamente, il carattere essenzialmente razionale, divino o spirituale del mondo. La visuale, che da qui noi scorgiamo si dovrebbe avere del mondo non potrebbe essere che questa: noi siamo individui viventi, provvisti di un attaccamento profondo alla nostra esistenza, sicuri che questa è d'un'importanza essenziale ed assoluta, certi che se siamo qui lo siamo per respirare, godere il sole, mangiare, soddisfare il desiderio di possedere la nostra femmina — e che invece dobbiamo constatare che tutto questo " razionale „ è smentito, contraddetto, cancellato, e che noi siamo al mondo unicamente per servire d'atroce trastullo a degli Dei crudeli. — " La natura (scrive il Leopardi) ha creato le pulci e le cimici perchè ci succino il sangue, ed ha a noi dato l'istinto di cercarle e farne strage „ [2]). Infatti, che fa la pulce sotto le nostre vesti? Quel che facciamo noi sulla terra, con le arti, i commerci, le industrie: cerca il cibo. *Perciò* è l'oggetto di una caccia spietata e viene annientata. Il pensiero della pulce dovrebbe essere: agivo onestamente, lavoravo per il mio mantenimento; quale assenza di giustizia divina, quale negazione d'ordinamento razionale, di spiritualità, di possibilità della riduzione della realtà all' *io*, in un mondo in cui *perciò* un occulto potere supremo mi percuote e mi uccide! Tale *dovrebbe* essere il pensiero della pulce, scorgiamo noi. Che se invece il pensiero della pulce fosse quello degli idealisti " attuali „, ed essa, non ostante tutto, si ostinasse a di-

---

[1]) Zangwill, *Chad Gadya*.

[2]) *Pensieri* v. II p. 135. Si vegga come ivi in considerazione di queste e di altre " contraddizioni innumerabili, evidenti e continue „ che " si trovano nella natura, considerata non solo metafisicamente e razionalmente, ma anche materialmente „, il Leopardi neghi recisamente e irrida la concezione finalistica del mondo.

Digitized by Google

mostrare e tener fermo che il mondo è la creazione del suo *io*, con quanta evidenza e immediatezza, perchè si tratta della pulce, l'illusione ci si svelerebbe! Vedremmo l'illusione nella pulce, non la vediamo in noi. Ma non forse *de te fabula narratur?*

Or come invece viene alla luce nel suo lato più ributtante l'antropocentrismo dell'idealismo quando lo vediamo (con Fichte nella *Bestimmung* — e, del resto tale asserzione è nell'idealismo in generale necessariamente implicita) affermare che l'uccidere pulci e zanzare, lo sterminare questa o quella specie vivente, i serpenti o le tigri — siffatta violentazione del mondo che fa una specie più forte per i suoi bisogni e i suoi comodi — è sottoporre gradualmente il mondo alla " ragione ", estendere in esso il dominio di questa, renderlo a questa sempre più permeabile! Alla " ragione "! Ma non bisognerebbe sentire anche il parere delle specie distrutte per vagliare obbiettivamente se si tratta di " ragione " o di potere demoniaco? In ciò si rende evidente quello scambio di " bisogni ", " vantaggi ", " volere " d'una specie con " ragione obbiettiva ", quell'incosciente falsa trasfigurazione che si opera dei primi nella seconda, quell'ostinarsi a dare a ciò che è semplice forza (volere soggettivo) la maschera della ragione, quel rozzo egocentrismo, insomma, che è proprio dell'idealismo [1]).

E si noti, anche qui, che quella dianzi accennata non può essere soltanto la visuale che si prospetta ponendoci dall'angolo visivo degli animali. Essa si riflette ineluttabilmente sull'angolo visivo nostro. Il pensiero della pulce afferrata e schiacciata dalle dita dell'uomo è lo stesso pensiero che fa l'uomo colpito da un disastro, da un terremoto, da un naufragio, da uno scontro ferroviario. L'istessa irrazionalità che grava sull'esistenza della pulce, grava su

---

[1]) È l'accusa che il Leopardi (*Batracomiomachia*, VII, 16) muove all'apriorismo idealistico: quella, cioè, che esso indaga l'essenza della mente umana lasciando da banda la questione come si prospetta dal punto di vista delle bestie,

E conchiuder la sua per modo tale
Ch' all' altra assurdo sia, nulla gli cale.

Digitized by Google

quella degli uomini; questi sono in fondo le pulci del mondo, che, si direbbe, cerca di sbarazzarsene, come noi delle nostre [1]); e tutto è qui, in questa ruota reciproca di distruzione. Il topo, il ragno, il rospo, che non possono apparire senza essere uccisi, dovrebbero, se pensassero, trovar ragionevole di cedere e dire: poichè la natura e l'ambiente ci bersagliano da ogni parte e noi non possiamo certo scampare, meglio lasciarci estinguere, noi e la nostra specie. Ma dovrebbe diversamente ragionare l'uomo insidiato da mille pericoli naturali e che *muore?* La natura, che è quella che lo fa morire, non costituirebbe un ente che non lo vuol sopportare (precisamente come noi i topi ed i ragni) un'entità intenzionalmente a lui nemica, che egli non vede se non sotto forma di natura, come non vede se non sotto forma di " morte naturale „ la morte che essa gli infligge, precisamente a quella guisa che il topo, la mosca, la formica, scorgerebbero sotto forma di natura la nostra opera a loro danno distruttiva? La natura (le leggi naturali) fa morire l'uomo, fa morire l'*io*, e essa non sarebbe che *io?* Bisogna possedere un'incredibile dose di superficialità, bisogna non essersi mai sentiti sfiorare dal pensiero profondo della morte, bisogna essere stati sempre così fatui da non aver mai *sentito* che cosa la morte sia, per gabellare a sè e agli altri che la natura, la quale uccide l'*io*, sia nulla di fronte all'*io*, sia anzi generata dall'*io*, sia parvenza dell'*io*, sia l'*io* stesso. Ma dire che la natura, la quale uccide l'*io*, sia l'*io*, è, per chi non è ciecamente egocentrista, altrettanto assurdo quanto sarebbe che i ragni e i topi, che noi uccidiamo come la natura uccide noi, pei quali noi siamo *natura*, pensassero che noi siamo semplicemente loro *parvenze vere* generate dal (loro) *io* allo scopo che questo possa svolgere un qualche suo immenso destino [2]).

---

[1]) " Die Erde, sagt er, hat eine Haut; und diese Haut hat Krankheiten. Eine dieser Krankheiten heisst zum Beispiel: Mensch „ (NIETZSCHE, *Also sprach Zarathustra*, II, *Von grossen Ereignissen*.

[2]) Non so se tu, guardando negli occhi un asino, ne abbia l'im-

Digitized by Google

Or dunque la spiritualizzazione, la razionalizzazione, la teificazione del mondo, un " regno dei cieli „ che non renda giustizia agli animali e alle sofferenze, così atrocemente rinnegatrici della loro ragione di vivere, che essi subiscono nel mondo presente, sarebbe flagrantemente e crudelmente ingiusto. Ma un " regno dei cieli „ che renda giustizia agli animali, in cui cioè anche per le vite animali si verificasse quel conguaglio del *deficit* di torti e di dolori quaggiù sofferti, che si sogna per gli uomini, e in cui anche le vite animali, come sarebbe indeclinabilmente razionale e giusto, trovassero il loro inveramento, la loro giustificazione, la realizzazione del loro significato; presenta un insormontabile assurdo. E questo assurdo si proietta direttamente sul preteso " regno dei cieli „ per noi. Perchè per noi, per me, per il boschimane, per l'uomo dell'età della pietra, più che per una mosca, un ragno ed un topo? Se è assurdo pensare che ci sia per questi, pei quali pure la giustizia, in considerazione di ciò che soffrono quaggiù sebbene avendo gli *stessi* impulsi vitali nostri, lo richiederebbe più che per noi, perchè ci deve essere per noi?

Ora come il teismo di vecchio tipo s' infrange anche contro l'impossibilità in cui si trova di rendere, nella sua finale razionalizzatrice palingenesi del mondo, giustizia agli animali e alle sofferenze, così atrocemente negatrici della loro ragione di vivere, che essi subiscono nel mon-

---

pressione che ne ricevo io. Quella, cioè, d'uno spirito che ha *visto*, visto definitivamente e sino in fondo. D'uno spirito che ha fatto sua in modo rassegnatamente permanente la smentita che i fatti hanno stabilito alle " categorie „, alle " idee innate „, con cui esso — mite, buono, d'una certa temperata contentezza connaturale, d'indole attiva, capace d'essere felice con poco — costruiva il mondo; insegnandogli che il suo unico destino è invece penare e subire maltrattamenti. La melanconia che c'è negli occhi d'un asino è quella d'uno spirito che, come tutti, nel periodo dell'infantilismo egocentrico, credeva, ma ora ha *visto* che non è vero, che l'*io* crei il mondo, e che è irremissibilmente vero invece che dal mondo, implacabilmente in qualsiasi misura irriducibile all'*io*, non piegabile alle esigenze dell'*io*, l'*io* è soffocato. L'*io* nell'asino ha questa superiorità sull'*io* del fichtismo, che là soltanto l'*io* ha imparato davvero il " conosci te stesso „.

Digitized by Google

do presente; così anche contro un analogo ostacolo — quello che, mentre vuol far apparire la natura come spirito, la scorge come soltanto il piccolissimo frammento umano dello spirito totale e non rende ragione del suo radicalmente diverso ridursi a spirito o altrimenti interpretarsi che, ammessa la tesi, si opererebbe con uguale legittimità nell' immensamente più larga parte di spirito diffusa nell'animalità, per la quale ben più larga parte di spirito lo stesso spirito nostro e le sue manifestazioni non sono che *natura* — anche contro un siffatto analogo ostacolo, dico, si infrange la religione nuova fichtiano-idealistico-attuale.

Digitized by Google

CAPITOLO VII

Dio e il Caso

" Sed mihi, haec ac talia audienti, in incerto iudicium est fatone res mortalium et necessitate immutabili, an forte, volvantur: quippe sapientissimos veterum, quique sectas eorum aemulantur, diversos reperies, ac multis insitam opinionem non initia nostri, non finem, non denique homines, diis curae ... Contra alii, fatum quidem congruere rebus putant; sed non e vagis stellis, verum apud principia et nexus naturalium causarum " [1]).

Questi pensieri e queste alternative hanno sempre dall'antichità in poi accompagnato e tormentato l'uomo, sopratutto in presenza e di fronte allo spettacolo degli eventi della sua storia, che sono quelli che lo interessano più davvicino. Che la storia sia razionale, cioè che essa sia diretta o da Dio o dal Logos immanente (e la tesi che essa sia diretta dal Logos, non è che una trasformazione di quella, primitiva, che essa sia guidata da un Dio personale) è la credenza a cui l'uomo disperatamente si attacca, perchè senza di essa gli pare di precipitare nel vuoto. Il dubbio che " non finem nostri diis curae ", viene in lui quasi sempre soverchiato da questo suo profondo bisogno di non sentirsi come del tutto abbandonato nello spazio. Perciò l'idea della razionalità della storia è una di quelle più difficili a sradicare e più ostina-

---

[1]) Tac., *Ann.*, VI, 22 (o 28).

Digitized by Google

tamente professate. Essa è il surrogato e l'aspetto odierno della credenza nel Dio personale. E possiede quindi oggi la stessa tenacia che un tempo possedeva questa.

Ma alla base della tesi della razionalità della storia sta un equivoco fondamentale: ed è la confusione tra *necessità causale* e *razionalità.*

Ogni evento che esiste è necessariamente causato. Si giunge sempre a constatarne o scoprirne la concatenazione causale necessaria. Con ciò si è *spiegata* la sua esistenza, la necessità *di fatto* che questa ci fosse. Non si è dimostrata la sua *razionalità.* Razionalità non equivale a necessità. Necessità è un giudizio di fatto, di bruto fatto. Razionalità è un *giudizio di valore.* Equivale a domandare: è ragionevole il fatto in questione? è da approvarsi? è bene che ci sia stato?

Prendiamo un fatto storico qualsiasi, p. e. il Terrore della Rivoluzione francese (l'esempio non importa: prendete quel qualsiasi altro fatto che voi scorgete chiaramente essere mostruoso e rivoltante). Era causalmente necessario, cioè derivava necessariamente da un complesso di cause precedenti? Non v'è dubbio. Ciò lo *spiega;* ne spiega l'*esistenza.* Ma fu *razionale?* Ossia: fu ragionevole? fu giusto? è da approvarsi? fu un bene che ci sia stato?

Questa domanda ne implica o ne suggerisce un'altra: non poteva quel fatto non esserci? non si può concepire che la storia (quel periodo di storia) si svolgesse senza quel fatto ingiusto, delittuoso, atroce, ossia si svolgesse *razionalmente* invece che *irrazionalmente?* Ossia: c'è nella storia (e nell'universo) luogo al caso? Perchè, come bene mette in luce il Windelband, caso significa appunto nient'altro che questo: l'accadere di qualcosa che poteva anche non accadere [1]).

---

[1]) " Unter Zufall eine Art des Geschehens zu verstehen, die auch anders hätte ausfallen oder ganz unterbleiben können, und zufällig dasjenige zu nennen was auch anders oder gar nicht sein könnte: quod potest non esse " (*Die Lehren von Zufall,* Berlino, 1870; e Tubinga, Mohr).

Digitized by Google

Si risponde: no, non è possibile, appunto perchè quel fatto fu il prodotto della concatenazione causale necessaria; era quindi necessario, non poteva non esserci.

La risposta è erronea.

" Secondo il determinismo, tutto ciò che accade non può essere altrimenti, quindi i termini, *possibile*, *impossibile*, del linguaggio volgare, non hanno senso, poichè *possibile* è solo ciò che accade, *impossibile* è tutto ciò che non accade...

" Tizio ieri non ha pranzato, ma dicesi nel linguaggio volgare, era *possibile* che pranzasse; egli non si è tagliato la testa, ma era *impossibile* che se la tagliasse, e che poi se l'appiccicasse con un poco di colla forte, e fosse ancora vivo e sano oggi.

" Sta bene che sotto l'aspetto del determinismo i due fatti sono egualmente impossibili, ma è pure evidente che hanno anche caratteri diversi e sarebbe un guaio grosso se non si potesse indicare i generi diversi a cui appartengono. Chiamiamo per un momento I il primo genere di fatti, II il secondo. Vediamo tosto che la differenza tra I e II sta in ciò che si sono osservati fatti simili a I e non si sono mai osservati fatti simili a II.

" Per essere più precisi: nell'un caso e nell'altro, si ragiona di movimenti *virtuali* e il determinismo, dichiarandoli entrambi *impossibili*, assegna semplicemente ad essi il carattere di movimenti *virtuali* in opposizione a movimenti *reali*. Ma vi sono due generi di movimenti *virtuali*: nel primo genere si suppone soppresso qualche vincolo che non mancava nel movimento reale considerato, ma che in altre occasioni si è visto mancare: in tali occasioni si è osservato un movimento reale uguale al virtuale ora considerato; si dice quindi nel linguaggio comune *possibile*. Il secondo genere suppone tolto qualche vincolo che non si è veduto mai mancare e quindi mai si sono osservati movimenti reali come questi virtuali; ciò che nel linguaggio comune si dice *impossibile* " [1]).

---

[1]) Pareto, *Trattato di Sociologia Generale* § 133, 134; *Compendio di Sociologia* § 54.

Digitized by Google

Se io penso l'intervento d'un angelo con la spada di fuoco per correggere un certo periodo di storia del mondo, penso una cosa *impossibile*. Ma se io penso che un uomo come Marat o Robespierre sia morto in fasce, o che Cavour abbia chiamato un altro medico, e, curato a dovere, non sia morto prematuramente, penso una cosa *possibile*.

Si dirà: secondo la definizione volgare o comune, non secondo il punto di vista filosofico o scientifico che si fonda appunto sulla necessaria concatenazione causale di tutti i fatti.

Ma la necessità causale esclude il caso, o per usare le espressioni di Tacito, v'è veramente antitesi tra " fatum ", o " necessitas ", o " nexus naturalium causarum " e " fors " ?

Un idealista assoluto, come il Lasson, non può dare a questa questione che una risposta equivoca. Da un lato egli mette energicamente in luce gli elementi casuali del mondo e della storia umana, e avverte anche che " se tutto fosse determinato con implacabile necessità, la vita umana sarebbe un' intollerabile infelicità ", cioè non ci sarebbe più luogo a libertà. Ma, d'altra parte, come può un idealista assoluto ammettere il caso, ossia l'accidentale, l'irrazionale? Ed ecco quindi il Lasson sforzarsi al solito di rifare l'unità del mondo nel pensiero. Questo è che genera o pone così l'universale, come, in contrasto e concatenazione con esso, il particolare, l'individuale, ossia il casuale. Quindi, " il caso scaturisce dall'ordine razionale. Esso apparisce in questo quale il suo relativo opposto ". Come è naturale, perchè " il mondo è sorto dallo spirito, lo spirito si manifesta in esso " e perciò " a tutto ciò che è sono compartecipate forze interiori, nulla è premuto e sospinto semplicemente dall'esterno ". Onde la conclusione che impera dovunque il fine, o in altre parole la provvidenza, che " individualità e casualità sono parti fondamentali del Tutto e mezzi di cui si serve la provvidenza per raggiungere i suoi fini supremi ", e che quindi la casualità è " solo apparente " perchè " una superiore direzione che domina e penetra tutte

Digitized by Google

le cose, ha tutto così concatenato „ [1]). In tal modo il caso che il Lasson aveva cominciato ad ammettere largamente nelle prime pagine del suo trattato, finisce da ultimo per scomparire, assorbito dalla Provvidenza, proprio come nella primitiva concezione della " fede del carbonaio „, della quale concezione ci dà, ad es., un'ingenua formulazione il Casaubono nella prefazione alla sua edizione di Polibio. " Huiuscemodi fortunae varietates omnis omnium gentium, qua vetus, qua recens loquitur historia; humanae conditionis, hoc est, fragilitatis plus quam vitreae, testis fidelis; et vitae hominum, tot casibus quot erroribus obnoxiae, imago vera. Non sunt ista Dei immortalis opera, quae in gubernatione huius universitatis omnipotens eius dextera a conditu rerum ad hanc diem indesinenter edere non cessat? „ [2]). Veramente singolare pensiero, che il caso provi la Provvidenza, che esso sia un mezzo di cui questa si serve (restando così escluso il caso come *caso assoluto*) per rettificare l'andamento del *suo* mondo e delle *sue* leggi, quasichè essa dovesse aver bisogno di ciò, e non fosse più semplice, e logico, che essa facesse proceder già inizialmente bene il *suo* mondo e le *sue* leggi, senza bisogno di ricorrere al caso per correggerne il processo!

Nel campo del positivismo, il Mill, pur ponendo come centrale il concetto di causalità necessaria (s'intende, concepita da lui come sequenza costante e non come un " misterious constraint „ esercitato dall' antecedente sul conseguente) [3]), pure trova modo di salvare, in guisa più chiara e logica del Lasson, accanto alla necessità causale e alla legge, il concetto di caso. " Si parla abitualmente (egli scrive) del caso come in diretta antitesi alla legge: tutto ciò — si suppone — che non può essere ascritto ad una legge è attribuito al caso. Pure è certo che tutto ciò che accade è il risultato di qualche legge; è un effetto di cause, e avrebbe potuto essere predetto mediante

---

[1]) A. Lasson, *Über den Zufall* (Berlino, 1918).
[2]) V. nell'ediz. Schweighaeuser di Polibio, Oxonii 1823, vol. I, p. II.
[3]) *A System of Logic*, L. VI, C. II § 2; L. III, C. V.

Digitized by Google

una conoscenza dell'esistenza di queste cause e mediante le loro leggi. Se io levo una carta particolare, ciò è una conseguenza del suo posto nel mazzo. Il suo posto nel mazzo fu una conseguenza della maniera con cui le carte vennero mescolate o dell'ordine in cui vennero collocate nell'ultima partita; ciò che fu ancora la conseguenza di cause precedenti. Ad ogni stadio, se noi abbiamo avuta un'accurata conoscenza delle cause esistenti, sarebbe stato astrattamente possibile prevedere l'effetto „. Ciò stante, quale posto resta al caso nell'universo? Secondo il Mill il caso ha luogo soltanto nell'ambito della coincidenza tra due fenomeni. Quella coincidenza che non è dovuta ad una legge e dalla quale quindi noi non possiamo inferire un'uniformità, è ciò che chiamiamo caso. *Un* fenomeno non è dunque, pel Mill, mai prodotto dal caso; solo possiam dire che *due* o *più* fenomeni sono congiunti dal caso, nel senso che non c'è alcuna legge causale che li ponga in rapporto reciproco. Non sono nemmeno effetto della medesima collocazione di " princeval causes „. Non presentandosi una seconda volta tale coincidenza, abbiamo un facile modo per distinguerla da quella dovuta ad una legge, cioè da quella che è causale. È dunque la *congiunzione* che, nel primo caso, è casuale e non causale. E il caso è perciò una coincidenza non uniforme che non si ripete regolarmente in forza d'una legge [1]).

---

[1]) *A System of Logic* L. III, C. XVII. Che però nemmeno la " congiunzione „ o la " coincidenza „ dei due fenomeni si possa attribuire al caso, nel senso che tale congiunzione o coincidenza sia senza causa, e che quindi anche la coincidenza sia " fatale „, se si ammette la causalità necessaria nel senso che ad ogni fase siano nelle cause precontenuti e predeterminati quelli che saranno gli effetti futuri, ha dimostrato efficacemente Schopenhauer *(Über der anscheinende Absichklichkeit im Schicksale des Einzelnen* in *Werke* ed. Deussen, IV, 240, e s.). L'assoluta negazione della casualità che egli svolge sopratutto nell'appendice al 1° volume della sua opera principale, cioè nella *Kritik der kantische Philosophie* (v. specialmente *Werke*, ed. Deussen, vol. I pag. 549 e s.) viene con ciò a rigorosa conclusione. — Circa l'impossibilità di attribuire la coincidenza al caso nel senso sopradetto, v. anche Windelband, *o. c.*, p. 52 e s.

Digitized by Google

Affine a questa concezione del Mill, ma forse meglio sviluppata è quella di Democrito, a stregua della bella interpretazione che il Bertini dà del senso in cui egli " il mondo a caso pone „. Secondo Democrito, scrive il Bertini, " per *caso* s'intende non già un agente particolare, ma il modo di operare di una o più cause cieche e operanti senza alcuna direzione ad uno scopo „. Nè v'è bisogno, per riconoscere l'impero del caso, di negare la necessità e di ammettere una *possibilità* diversa dalla *realtà* effettuatasi. Basta che, pur essendo ogni singolo effetto prodotto necessariamente dalla sua causa, sia dovuta al caso la coincidenza di più effetti e l'effetto complessivo che ne risulta. " Ora il mondo intero è un effetto complessivo risultante dalla coincidenza degli effetti delle singole cause: ne segue dunque che il mondo intero sia effetto del caso, mentre i singoli effetti sono prodotti per necessità dalle singole cause. Ciascuna causa opera secondo quello che essa è, ed il suo essere essendo eterno e necessario, anche il suo operare è eterno e necessario. Ma quando molte cause, indipendenti fra di loro, producono di concerto un unico effetto complessivo, questo loro concerto e questo effetto, non avendo il suo perchè nell'essere necessario ed eterno di alcuna delle singole cause, non può attribuirsi se non....al caso „ [1]).

Ma si può spingere il pensiero di Mill e Democrito alla sua naturale conclusione estrema ed affermare che la necessaria concatenazione causale è del tutto identica al caso assoluto.

Una pioggia gonfia un fiume. Ciò fa perdere una battaglia agli uni e vincerla agli altri. Tutta la storia del mondo prende un cammino e un aspetto opposto a quello che avrebbe avuto se questi avessero perduto e quelli vinto, cioè se non fosse caduta in quel giorno una pioggia. Questo fatto è causato e casuale. Causato perchè necessario prodotto d'una linea di cause precedenti. Casuale perchè tutta la linea di cause nel suo insieme (a comin-

---

[1]) *La filosofia greca prima di Socrate* (Torino, 1869, p. 263-4).

Digitized by Google

ciare, per ipotesi, dalla prima) avrebbe potuto essere diversa; perchè c'era l'eguale e indifferente possibilità che ce ne fosse *tutta* un'altra diversa, e che quindi non fosse piovuto, che la battaglia fosse stata vinta da chi l'ha perduta, che tutta la storia del mondo cambiasse.

Dico: " a cominciare, per ipotesi, dalla prima ". Se ammettete che una serie di fenomeni abbia avuto una causa iniziale, allora questa, sia scaturita dalla volontà di Dio o dal nulla, poteva essere, in entrambi i casi, diversa: nel primo, perchè scaturire *inizialmente* dalla volontà di Dio significa senza *precedenti* motivi, quindi con *assoluta libertà d'indifferenza*, quindi con la possibilità d'una decisione opposta; nel secondo, perchè scaturire dal nulla significa scaturire da nessuna causa, cioè a caso. — Se, invece, ammettete un tempo infinito e una serie causale infinita, io vi seguo lungo il tempo infinito e ad ogni anello della serie vi ripeto: " questo evento poteva essere diverso, perchè lo poteva la sua causa, e questa perchè lo poteva la sua, e così via all'infinito ".

Tutta la linea delle cause da cui *necessariamente* scaturisce il fatto storico che prendiamo a considerare, *tutta* è posta *assolutamente a caso*. È posta a caso assoluto la linea delle cause che determinano necessariamente il mio passaggio ad una data ora per una determinata via. È posta a caso assoluto la linea degli eventi per cui una tegola viene a cadere a un dato momento dello spazio e del tempo da un tetto. Per un doppio caso assoluto avviene l'incrocio delle due linee causali, il mio passaggio proprio nel momento buono per ricevere la tegola sul capo.

Adunque, il fatto, p. e., che gli Antonini operassero certe riforme, in seguito alle quali tutta la successiva storia del mondo si sarebbe mutata [1]), era altrettanto *possibile*, quanto il fatto che non le operarono. E questa possibilità d'un fatto diverso in forza della possibilità di

---

[1]) Cfr. Renouvier, *Uchronie, L' Utopie dans l'histoire* (Paris, " La Critique Philosophique ", 1876).

Digitized by Google

un' intera linea di cause diversa da quella che l'ha *necessariamente* prodotto, è presente in ogni momento dello spazio e del tempo. Quindi tutto ciò che avviene, avviene causalmente e casualmente insieme. Quindi i *se* della storia hanno piena ragione di essere posti. Non per nulla, non ostante tutta la nostra certezza della determinazione causale, ad ogni pagina di storia che leggiamo, essi ci balzano innanzi e si impongono con tutta evidenza alla nostra mente.

Perciò, la concatenazione causale è assolutamente identica al caso. Rispetto ad ogni fatto (certo causalmente necessitato) era possibile che *tutta la linea* di cause che l'hanno prodotto fosse diversa e che quindi il fatto non fosse accaduto. Che ci sia stata *tutta quella linea di cause* o che ce ne sia stata tutta un'altra qualsiasi, sono possibilità uguali e indifferenti. Tutto quello che avviene è ferreamente necessitato dalla concatenazione causale, e, insieme, per l'assoluto caso che *tutta una linea* invece che *tutta un' altra* di cause sia posta, è interamente casuale.

Ed ecco perchè — il fatto ingiusto, mostruoso, atroce avendo avuto luogo per questo assoluto caso, mentre per un altro assoluto caso avrebbe potuto non esserci — la domanda che noi ci facciamo: " ma non poteva questa ingiustizia, questa atrocità, questa mostruosità, non aver avuto luogo, e la storia pure svolgersi senza di essa? „, tale domanda è pienamente giustificata. E la legittimità di questa domanda, che da quanto abbiamo argomentato risulta assodata, riconferma precisamente che l'esigere in confronto dei fatti realmente accaduti, necessariamente causati e pienamente spiegati da questa necessità causale, una razionalità che non ci fu, è del tutto legittimo; e quindi che spiegazione del fatto e della sua necessaria esistenza da un lato e razionalità dall'altro sono cose diverse.

Bene aveva visto Platone [1]) che v' è opposizione tra

---

[1]) *Timeo* 47 E, 48 A.

Digitized by Google

ἀνάγχη e νοῦς (sebbene egli faccia la prima dominata dalla seconda), e chiamata l'ἀνάγχη appunto πλανωμένη αἰτία, la causa vagante, cieca, meccanica, la causa che, per così dire, vaga qua e là prendendo per sè qualunque effetto e con qualunque congiungendosi: precisamente *causa casuale*. E perciò egli aveva anche con tutta chiarezza, stabilita l'antitesi tra concatenazione causale e razionalità: ἀλλὰ τἀναγκαῖα (concatenazione causale necessaria) δίκαια καλοῖ καὶ καλὰ (razionali), τὴν δὲ τοῦ ἀναγκαίου (causalità) καὶ ἀγαθοῦ (razionalità) φύσιν, ὅσον διαφέρει τῷ ὄντι, μήτε ἑωρακὼς εἴη μήτε ἄλλῳ δυνατὸς δεῖξαι [1]). Quindi aveva proclamato che noi siamo largamente partecipi dell'accidentale, πολὺ μετέχοντας τοῦ προστύχοντος [2]), che le cose umane sono quasi tutte caso, τύχας δ' εἶναι σχεδὸν ἅπαντα τᾶ ἀνθρώπινα πράγματα [3]), o almeno dominate tanto dal caso quanto da Dio, μετὰ θεοῦ τύχη καὶ καιρὸς τἀνθρώπινα διακυβερῶσι σύμπαντα [4]).

Aristotele invece (come mette in luce il Gomperz nell'accurata analisi che fa dei concetti aristotelici di caso e necessità) nega il caso in senso assoluto, senza però riuscir ad affermare come meramente soggettiva la distinzione tra " verosimiglianza " e " necessità " degli accadimenti [5]). Per lui, in fondo, il caso si riduce a ciò che esattamente espone Boezio: " Aristoteles meus.... quotiens, ait, aliquid cuiuspiam rei gratia geritur aliudque

---

[1]) *Rep.* 493 C.
[2]) *Tim.*, 34 C.
[3]) *Leggi* 709 A B.
[4]) *Leggi* 709 B.
[5]) Th. Gomperz, *Griechische Denker*, III, e IV ed., De Gruyter 1931, vol. III, L. VI, C. X. Egli classifica, giustamente, il modo con cui Aristotele tratta il problema " ein Musterstück seiner, man darf wohl sagen völlig unergiebigen metaphysischen Methode " (p. 82). E poco più oltre: " Aristoteles wäre freilich nicht er selbst, wenn die Eröterung irgendeiner Frage bei ihm einem durchaus runden und reinlichen Ergebniss abschlösse " (p. 86). Non si potrebbe dire cosa più esatta. Cfr. anche Ross, *Aristote* (ed. franc. Paris, Payot, 1930, pagine 111 e s.): " Les défauts que presente l'étude de la chanche, par Aristote sont evidents... La chance n'est qu'un nom pour désigner la rencontre imprévue de deux enchaînements rigoureux de causes ".

Digitized by Google

quibusdam de causis quam quod intendebatur obtingit, casus vocatur: ut si quis colendi agri causa fodiens humum defossi auri pondus inveniat „ [1]). O, più completamente, Aristotele si limita a designare col nome di caso due specie di accadimenti: una quella qui esemplificata da Boezio, l'altra, le particolarità (συμβεβηκός) d' un oggetto che non entrano nel concetto o definizione di esso, p. e. rispetto al concetto " uomo „ l'essere colto, o bianco, o muratore e simili [2]). Il vero problema del caso non è con ciò nemmeno sfiorato. Quanto a Boezio, egli aderisce al concetto aristotelico del caso ridotto alla prima delle due specie di accadimenti ora dette, e afferma che il concorso o il congiungimento delle cause è prodotto dall'ordine " inevitabili connexione procedens „, scaturente alla sua volta dalla provvidenza; giacchè egli, molto più logicamente del Lasson e del Casaubono, proclama che non può certo " cohercente in ordinem cuncta deo, locus esse ullus temeritatis reliquus „. Che il caso nega Dio, Boezio lo vede con tutta chiarezza. Sebbene, per maggior precisione, si debba dire che i concetti di caso, causalità e Dio si incrociano contraddittoriamente tra loro, e che, come acutamente espone il Windelband, da un lato il caso come opera della Provvidenza, ossia come miracolo, è precisamente in antitesi col concetto di casualità come assenza di finalità; e, dall'altro lato, mentre il concetto di caso in rapporto all'azione finalistica umana si basa appunto sulla validità universale della causalità meccanica, che interviene ad infrangere il fine dall'uomo propostosi, il concetto dell'azione finalistica divina, coincide col concetto di caso in quanto antitesi della causalità, e viene in realtà a toglier di mezzo totalmente quest' ultima [3]).

---

[1]) *De Consolatione Philosophiae*, L. V § 1 V. anche per la limitazione del concetto di caso a quanto è sopra detto in Aristotele, Windelband *o. c.* p. 58 e s.

[2]) V. anche WINDELBAND, *o. c.*, p. 69 e s.

[3]) *Op. cit.*, p. 61 e s. — Vale poi a stento la pena di ricordare che tempo addietro si usava obbiettare a chi ammette il caso che egli

Digitized by Google

All'indicato pensiero di Platone è, al contrario, conforme quello dell'Ardigò, che costituisce la più profonda e penetrante trattazione del caso e la potente e decisiva dimostrazione dell'identità di causa e caso. La dottrina ardigoiana sul caso si può forse ripensare così. Perchè non ci fosse luogo al caso bisognerebbe che esistesse un principio determinabile delle cose, supposto conosciuto il quale, sia pure da un'intelligenza perfetta (come quella immaginata da Laplace), sia possibile sapere quali saranno i momenti successivi del mondo. Ma tale principio determinabile delle cose non esiste nè esistette mai. Invece tutti gli infiniti fatti dell'universo si trovano e si trovarono sempre in fasi di sviluppo, che ad ogni momento sono reciprocamente in stadi diversi (nebulose accanto a sistemi solari già costituiti, mondi che si formano accanto a mondi che si disintegrano). Poichè i fatti sono infiniti, e la natura ha il centro dappertutto e la circonferenza in nessun sito, ad ogni momento su di ogni punto dell'universo si fanno sentire le azioni causali provenienti da infiniti altri punti. Quindi assolutamente ed in sè indeterminabile è il corso che l'universo, o ogni fatto di esso, sotto l'influsso di queste infinite azioni causali, ad ogni prossimo momento sarà per prendere. Perciò ogni fatto è causalmente determinato quando è accaduto e nell'istesso tempo il suo prodursi in un modo o nell'altro è del tutto casuale, e l'universo è insieme assolutamente necessario e assolutamente a caso. " La Necessità è il rapporto tra due cose supposte in presenza l'una dell'altra, e il Caso non è altro, che la imprevedibilità assoluta di questa presenza dell'una cosa sull'altra „. Quindi il Caso è l' " effetto prodotto per necessità naturale da una causa imprevedibile, assolutamente

---

fa del caso un Dio: il Dio-Caso. Forse c'è ancora qualcuno che si arresta a una simile banalità. Dio è un'entità direttiva. Chi afferma il caso, non intende già sostituire a questa *un'altra entità direttiva*, ma invece nega precisamente *ogni* entità direttiva. Caso significa semplice segno di negazione. Negazione del piano, del disegno, del fine, dell'ordine prestabilito, e anche d'una concatenazione causale necessaria come previamente accludente nel suo seno gli effetti futuri.

Digitized by Google

parlando; e quindi non assegnabile; e quindi non fissata nella stessa natura, quale è da noi concepibile, a motivo della infinità del suo principio, non solo nei momenti del tempo, che è senza limite, ma anche negli elementi costitutivi, eccedenti ogni confine di spazio „. — In altre parole. Perchè non ci fosse caso bisognerebbe che l'universo si svolgesse secondo un piano, il quale si realizzasse conforme esso è predisposto. Ma un tal piano non esiste. Ad ogni istante sotto l'operare delle infinite azioni causali che da ogni punto su ogni punto dell'universo si esercitano, in ciascun punto si abbozza un piano di svolgimento, si accenna una direzione di sviluppo. Ma in un momento successivo, sempre per l'opera delle infinite azioni causali che si incrociano, quel piano e quella direzione deviano, e si abbozza un piano e una direzione diversa, che, ancora sotto l'urto delle infinite azioni causali che si susseguono, devia per dar posto a una terza direzione, e via così: precisamente come l'acqua d'un ruscello ad ogni momento abbozza, accenna, prende una direzione che ad ogni momento è alterata e deviata dai sassi del letto. Ad ogni istante si forma un equilibrio nuovo, che è sempre equilibrio, ma sempre trovato e scaturito al momento, per l'azione delle infinite forze al momento operanti, non mai predisposto. L'insieme vien fuori sempre soltanto *ex abrupto*, trovato e scaturito, volta per volta, nell'istante, senza essere precontenuto in nessun piano complessivo. Che vuol dir ciò se non a caso? La linea di percorso che effettivamente l'universo e i suoi fatti hanno seguito, è dunque un ordine, ma uno degli infiniti ordini che *erano* possibili. Ordine necessariamente determinato, una volta realizzatosi, ma che, nell'atto del suo realizzarsi si produce in ogni istante in quella forma e in quella direzione per puro caso. *Dopo* che i fatti sono avvenuti, insomma, noi abbiamo ragione di dire che essi sono stati determinati con ferrea necessità dalla concatenazione causale, che non potevano avvenire che così, che l'unica *possibilità* era la *realtà* effettuatasi. Ma *prima* che i fatti accadano, essi non sono contenuti in nessun piano prefisso, il loro mo-

Digitized by Google

do di accadere e il loro corso è assolutamente indeterminabile, perchè, ad ogni puntuale momento, fatto e disfatto, costruito e distrutto, mutato, deviato dall' operare di infinite azioni causali non prevedibili e non assegnabili. L'universo, adunque, visto da ogni momento all'indietro risulta assolutamente necessitato, visto da ogni momento all'innanzi risulta assolutamente casuale. — O in altre parole ancora: ogni fatto che avviene si aggancia con infrangibile necessità alla sua causa; ma il fatto causa poteva agganciarsi a quello come a infiniti altri fatti diversi. che, invece di quello, il moto e l'incrocio delle infinite linee causali gli avesse gettato innanzi; alla stessa guisa (si potrebbe esemplificare) che se un automobile sboccando dall'angolo d'una via urta un uomo, la morte dell' uomo è il necessario effetto della causa " automobile ", ma se l'incrocio delle infinite serie causali avesse gettato innanzi all'automobile, invece d' un uomo, un gatto, la morte del gatto sarebbe stato l' effetto che si sarebbe, ugualmente e indifferentemente, agganciato alla causa " automobile ", vera πλανωμένη αἰτία, dunque, nel senso di Platone, causa che vaga qua e là pronta a far diventare suo necessario effetto un fatto qualsiasi. Ancora: che vuol dir ciò se non a caso? [1]).

---

[1]) Vedi Ardigò, *La formazione naturale nel fatto del sistema solare. Appendice sul Caso;* e cfr. altresì il mio *Interiora Rerum*, cap. VII. — Se si vuole una traduzione in chiave di lirismo di questa dottrina dell'Ardigò, ce la offre il Nietzsche. " Über alle Dinge steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermuth. Von Ohngefähr, — das ist der älteste Adel der Welt, den gab ich allen Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zvecke. Diese Freiheit und Himmels - Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, „ dass über ihnen und durch sie kein ewiger Wille will. Diesen Übermuth und diese Narrheit stellte ich an die Stelle jenes Willens als ich lehrte: bei Allem ist Eins unmöglich — Vernünftigkeit!... Diese selige Sicherheit fand ich an allen Dingen: dass sie lieber noch auf den Füssen des Zufalls — tanzen. Oh Himmel über mir, du Reiner! Hohen! Das ist mir nun deine Reinheit, dass es keine Vernunftspinne und - Spinnennetze giebt: dass du mir ein Tanzboden bist für göttliche Zufalle, dass du mir ein Göttertisch bist für göttliche Würfel und Würfelspieler! " *(Also sprach Zarathustra*, III T., *Vor Sonnen-Aufgang)*.

Digitized by Google

Sostanzialmente conforme a tale dottrina ardigoiana del caso (quantunque meno completa e approfondita) è la trattazione che fa lo Jodl di questa questione. " Il caso (egli dice) è solo possibile in concatenazione con alcunchè di dato e mediante l'incrocio di più linee causali provenienti da separati punti di partenza. Ciò che è casuale, noi non lo possiamo dedurre da un unico conosciuto e determinato rapporto causale, perchè nasce da più cause intercorrenti, i cui effetti, derivanti da punti d'origine separati e procedenti in serie temporali diverse, non possiamo tutti abbracciare, quando essi s'incontrano in un punto d'incrocio. Ma ciò che è casuale non è perciò senza causa „. Perciò " è interamente erroneo credere che il mondo avrebbe potuto soltanto essere così come di fatto è divenuto „. Lo stato dell'universo che scaturisce dalle situazioni precedenti " è solo uno dei molti possibili, e non è affatto detto che sia il migliore possibile perchè esso appunto è diventato reale „. Siffatta casualità (aggiunge lo Jodl) è ancora più chiaramente visibile nell'ambito della storia umana dove le azioni, le volontà, le direzioni delle masse e di singoli " si conglobano in un effetto che sta oltre ogni individuale previsione e volere, ma in realtà condiziona il corso degli avvenimenti e la forma delle situazioni „ [1]). La necessità della storia, non è univoca; contiene in sè il caso; " perciò il corso della storia in molti punti essenziali e in innumerevoli particolarità avrebbe potuto essere un altro „. E lo Jodl conclude giustamente rilevando " l'inganno della falsa prospettiva „ che fa parere razionale la storia: quello, cioè, che l'ultimo anello dello svolgimento causalmente concatenato viene preso come il fine preordinato nello svolgimento stesso, nè si avverte che, finchè questo dura, sempre qualcosa deve prodursi e che, assumendo noi il criterio di valore da ciò che s'è di fatto prodotto, questo, qualunque sia, ci sembra un risultato finalistico [2]).

---

[1]) Cfr. su questo punto il mio libro *Lineamenti di filosofia scettica*, II ediz. Bologna, Zanichelli p. 34 e s.

[2]) Jodl, *Kritik des Idealismus* (Lipsia, 1920, p.148-154). Si vegga ora la mia traduzione italiana di questo libro ("Casa del Libro„, Roma, 1932).

Digitized by Google

Ma ancor più strettamente collima con l'interpretazione ardigoiana del caso, un'argomentazione tra le molte, acutissime e che sviscerano la questione nei sensi più divergenti, sviluppate dal Simmel, che fu certo il più largo, vivo e profondo dei filosofi tedeschi contemporanei. In senso empirico — egli dice — è necessario l'accadimento che segue un altro conforme ad una legge naturale. Ma questa necessità non è assoluta, perchè dipende dall'esistenza della sua causa; se questa non fosse, non sarebbe nemmeno l'accadimento in questione. Questo sarebbe assolutamente necessario, se la sua causa fosse necessaria; che lo sia, dipende di nuovo dall'accadimento che la precede e poichè la linea che così nasce, in cui ogni membro è insieme causa ed effetto, empiricamente non è chiusa, così la necessità di ogni membro è solo relativa. Il singolo accadimento naturale è, per colui che cerca l'assoluta necessità, solo casuale (" etwas Zufälliges "), non già *malgrado*, ma *perchè* è determinato da leggi [1]).

Mirabilmente poi collima colla concezione ardigoiana del caso quella del nostro massimo pensatore, il Leopardi, che, materialista, pessimista e scettico, non poteva non pensare l'universo come in balia del caso assoluto. " Il principio delle cose — egli scrive — e di Dio stesso è il nulla. Giacchè nessuna cosa è assolutamente necessaria, cioè non v'è ragione assoluta perch'ella non possa non essere o non essere in quel tal modo. E tutte le cose sono possibili, cioè non v'è ragione assoluta perchè una cosa qualunque non possa essere o essere in questo o quel modo. E non v'è divario assoluto fra tutte le possibilità. Vale a dire che un primo ed universale principio delle cose o non esistè nè mai fu, o, se esiste o esistè, non lo possiamo in niun modo conoscere " [2]). E ancora più energicamente: " Le cose non sono quali sono, se non perch'elle sono tali. Ragione preesistente,

---

[1]) *Einleitung in die Moralwissenschaft*, III[a], ed., Cotta, 1911, vol II p. 203.

[2]) *Pensieri di varia filosofia* ecc., III, 100.

Digitized by Google

o dell'esistenza o del suo modo, ragione anteriore e indipendente dall'essere o dal modo di essere delle cose, questa ragione non v'è, nè si può immaginare. Quindi nessuna necessità nè di veruna esistenza, nè di tale o tale, e così o così fatta esistenza „ [1]). In natura " infinite cose erano e potevano non essere „, e ciò solo spiega il decadimento e la corruzione, che " non avrebbe potuto accadere se tutto quello che era non avesse potuto non essere, nè essere nè andare altrimenti „; e questo errore, di credere impossibile il contrario dell'accaduto, " è fratello di quello che suppone nelle cose il vero, il bello, il buono, la perfezione assoluta „ [2]). Quindi se in mille modi diversi l'uomo poteva progredire, e ognuno di questi modi diversi avremmo chiamato progresso e perfezione, e una " infinita combinazione di cause e circostanze differentissime „ occorse " a divenir quali siamo „, bisogna concludere " che la nostra civiltà, che si crede essenzialmente appartenerci, non è stata opera della natura, non conseguenza necessaria e primordialmente preveduta delle disposizioni da lei prese circa la specie umana (e tale dovrebbe essere s'ella fosse perfezione), ma del caso „. Ne viene che non si può parlare relativamente alla storia umana d'un processo teleologico, d'un corso proseguito sulla vera ed esclusiva sua linea di progresso, d'una meta razionale in vista, dal momento che la natura sembra aver detto all'uomo: la perfezione, cioè l'esistenza che ti conviene, il modo in cui devi essere, " te la darà il caso, come e quando e se vorrà e quanto vorrà, cioè in quel grado e in quei luoghi che vorrà e quale vorrà „ [3]). E ce lo riconferma il fatto che " quasi tutte le invenzioni che erano o di maggiore necessità o di maggior profitto al conseguimento dello stato civile, hanno avuto origine, non da ragione, ma da casi fortuiti: di modo che la civiltà umana è opera della sorte più che

---

[1]) *Ib.*, III, 265.
[2]) *Ib.*, II, p. 75-6.
[3]) *Ib.*, vol. III, p. 239-40 e 264.

Digitized by Google

della natura „ [1]). Di tutti questi pensieri del Leopardi sembra veramente un'eco e una continuazione e una sistemazione la teoria dell'Ardigò. Il quale col Leopardi singolarmente ancora s'incontra quando dice che l'esperienza rivela che la virtualità dell'universo in isviluppo (dell'indistinto) " non è per un ordine solo, sibbene per un'infinità di ordini; e che quindi assolutamente parlando, è in sè indifferente per tutti, sicchè è un puro caso che, nel fatto, se ne verifichi uno piuttostochè un altro „ [2]); e quando insiste che " ciò che si dice stato o ordine normale di un essere, è poi infine uno stato o ordine casuale, come tutti gli altri infiniti in cui può alterarsi „ [3]).

Almeno una traccia di questo stesso pensiero si può riscontrare in Cicerone o nelle fonti greche da cui egli attinse il suo trattato *De Fato* (giuntoci grandemente frammentario). — Fato, in sostanza, in questo trattato, (precisamente come nelle righe di Tacito precedentemente

---

[1]) *La Scommessa di Prometeo.* L'esemplificazione di questi " casi fortuiti „ è da Leopardi data specialmente in *Pensieri di varia filosofia* vol. II, p. 212-3, 458, vol. III, 340, vol. IV p. 329-31 (dove egli dimostra che è stata casuale la scoperta del vetro e quindi di tutta quella notevole parte dell'incivilimento — astronomia, anatomia ecc. — che vi è collegata), vol. VI, 82 (il fuoco). — Per l'epoca e l'ambiente in cui visse, e per la sua cultura filosofica e scientifica, il Leopardi non poteva andare più in là. Ma si può ora andarvi e dire: non solo la civiltà umana, ma l'uomo stesso deve la sua origine al caso. " De Vries a cultivé pendant quinze ans une onagre, d'origine américaine. Il a vu naître subitement des fleurs très distinctes de celles de la plante originaire... Il est probable que l'homme doit son origine à un phenomène semblable. Quelque singe anthropomorphe, se trouvant dans une période de variabilité des caractéres spécifiques, engendra des enfants, munis de proprietés nouvelles. Le cerveau, de grosseur anormale, logé dans un crâne volumineux, permit le développement rapide de facultés intellectuelles „ etc. (Metchnikoff, *Études sur la Nature humaine*, Paris, 1903, p. 72 e s.). — Si cfr. poi il pensiero di Plinio il Vecchio: " Hic ergo est casus, hic est ille qui plurima in vita invenit deus. Hoc habet nomen, per quem intelligitur eadem et parens rerum omnium et magistra natura „ (*Nat. Hist.* L. XXVII C. II o III).

[2]) *La formazione naturale nel fatto del Sistema Solare*, Oss. IV, § X°.

[3]) Id. *Appendice sul Caso*, § XXXIV.

Digitized by Google

riportate) equivale a ciò che noi diciamo connessione necessaria di causa ed effetto, serie causale infrangibilmente concatenata in sè. È esposta la tesi rigorosamente deterministica di Diodoro: " Id solum fieri posse, quod aut verum sit, aut verum futurum sit. Nihil fieri posse, quod non necesse fuerit; et, quidquid fieri possit, id aut esse iam, aut futurum esse; nec magis commutari ex veris in falsa ea posse, quae futura sunt, quam ea, quae facta sunt; sed in factis immutabilitatem apparere; in futuris quibusdam, quia non apparent, ne inesse quidem videri „ [1]). Ma contro tale tesi s'introduce la distinzione tra " causarum seriem sempiternam „ e " causas fortuito antegressas „ [2]), tra " causas immutabiles easque aeternas, quae prohibeant quidquam secus cadere atque casurum sit „ ovvero " inclusae in rerum natura atque mundo „,

---

[1]) *De Fato*, IX e v. anche VII. — In un'altra delle osservazioni del Simmel sul concetto di possibilità sembra veramente di sentir l'eco di questa argomentazione (assai vigorosamente espressa) di Diodoro. " Das physisch Möglich nur ein Ausdruck für unsere Unwissenheit ist und thatsächlich von allem in einem Falle Möglichen nur Eines wirklich wird „ (*op. cit.* vol. II, p. 72). " Alles objektiv Mögliche muss anch wirklich sein, denn wenn es nicht wirklich ist, so muss sich auch nachweisen lassen, dass diejenige Stelle von Raum oder Zeit, an der man es für möglich hielt, durch irgend welche andre Erscheinung besetzt ist; da nun die Naturbedingungen der letzeren sie gesetzmässig und nothwending hervorbrachten, so war es unmöglich, dass diese Bedingungen an Stelle ihrer eine andre erzeugten; jede andre also, z. B. die sonst für möglich gehaltene, wäre gegen die Naturgesetzlichkeit, also unmöglich, gewesen „ (*op. cit.*, vol. I, p. 38; v. anche vol. II p. 220, 230). — Ricordiamo poi per il suo aspetto brillante e ingegnoso, la teoria del Simmel circa il " destino „. Il destino, egli dice, è una categoria della ragion pratica, perchè come l'*io* teoretico crea il mondo della conoscenza, così l'*io* pratico, il nostro carattere, forma il destino dell'individuo mediante avvenimenti che per una certa affinità ha scelto, ossia mediante un mondo di eventi che, in un certo senso, egli si crea. Resta però un residuo eterogeneo, che non si assimila al nostro *io* pratico; e a ciò corrisponde il senso che ciò che nella nostra vita proviene dalla necessità sia tuttavia in qualche modo caso. L'arte (la tragedia) supera questa fase dandoci l'idea che il caso, colto nel suo più profondo, è necessità (*Lebensanschauung*, Monaco - Lipsia, 1918, p. 126-9).

[2]) *Ib.*, IX.

Digitized by Google

e " fortuitae causae „ [1]), tra " causa naturalis ex aeternitate „ o " efficiens „ e " causa non ex aeternis causis apta „ [2]). La seconda specie di cause è in sostanza la πλανομένη αἰτία di Platone o la causalità-caso di Ardigò: con la differenza, rispetto a quest'ultimo, che per lui tutte le cause e non solo alcune sono " fortuitae causae „.

Infine ricorderemo come con la concezione del caso sviluppata da Ardigò sostanzialmente convenga (non ostante qualche incertezza e qualche ammissione d'assunzioni difficilmente conciliabili) il filosofo italiano che si è più d'ogni altro occupato di proposito ed esaurientemente di questa questione: il Ranzoli. Sebbene, infatti, egli cominci a identificare il caso alla *nostra* imprevedibilità, sviluppa poi questo pensiero nel senso che a tale imprevedibilità *soggettiva* corrisponde un'imprevedibilità *oggettiva*, che " la nostra incapacità di esaurire la totalità dell'essere che pulsa in ogni singolo, corrisponde esattamente all'incapacità dell'essere di esaurire sè stesso nei singoli „. L'universo, cioè, " è una riserva inesauribile di possibilità, non solo per la mente umana, ma anche in sè stesso „. Quindi il caso è l'idea della possibilità indeterminata e si risolve in quella dell'imprevedibilità, " non già dell'imprevedibilità relativa e soggettiva, ossia dell'ignoranza, bensì di quella che possiam dire obbiettiva e assoluta, in quanto corrisponde alla stessa inesauribilità dell'essere, da cui ogni singolo germoglia „. Perciò a ragione il Ranzoli, in seguito all'aver così stabilito che " ogni fenomeno naturale, emergendo dal seno dell'infinito e rappresentando il realizzarsi di una serie infinita di possibilità, è l'*equazione dell'infinito*, ossia l'imprevedibile, l'indeterminabile „, insiste energicamente sul pensiero che " il determinismo è la negazione perfetta del predeterminismo „ e che il caso " non esclude il determinismo, sul quale anzi si appoggia; esclude invece il predeterminismo, ossia una finalità immanente o

---

[1]) *Ib.*, XII.
[2]) *Ib.*, XV e v. anche XIX.

Digitized by Google

trascendente che diriga i fenomeni secondo un piano unico di formazione „ [1]).

E da tutto quanto precede si scorge chiaro che se tanto l'idealismo assoluto (sebbene esso cerchi mascherare questo fatto sotto il solito linguaggio equivoco) quanto il positivismo sono deterministi, pure v'è riguardo a ciò tra di essi una differenza essenziale. L'idealismo è determinista, per così dire, *a priori;* il positivismo *a posteriori.* L'idealismo è determinista perchè, per esso, lo svolgimento è contenuto nel piano, come (secondo il paragone caro a Hegel) la pianta nel germe; quindi, in sostanza il determinismo idealistico è vero e proprio fatalismo: tutto esiste già potenzialmente, in stato di inviluppo *(an sich*, secondo il significato tecnico di questa espressione nell'hegelianismo), tutto esiste già nel piano della ragione assoluta o dell'Idea, e lo svolgimento non può contraddire tale piano. Quindi, logicamente, l'idealismo rende vana l'azione individuale; poichè ciò che sarà, potenzialmente esiste già, e nulla può riuscire a cambiarlo. Per il positivismo, invece, quando i fatti sono avvenuti dobbiamo certo dire che non potevano avvenire altrimenti; ma prima che avvengano non sono contenuti in nessun piano e il loro avvenire è per così dire alla mercè dell'azione delle infinite cause che da ogni punto dello spazio e del tempo infiniti si sferrano su ogni altro punto a produrre i fatti stessi e ad imprimervi una direzione. Per il positivismo, adunque, il futuro non ci sta innanzi, come per l'idealismo, assolutamente rigido e incamminato su di un ferreo binario già costrutto (cioè *a priori* contenuto nel piano) da cui non può quindi deviare. Ma ci sta dinanzi fluido, indeterminato, assolutamente imprevedibile; non contenuto in nessuna ragione assoluta o Idea; si costruisce secondo una linea che ad ogni minuto cambia, si forma, si sforma e si torna a formare, ad ogni momento da sè e per caso; è plasmabile in ogni guisa dall'azione delle cause infinite che sono incessantemente all'opera. Quindi anche

---

[1]) C. Ranzoli, *Il Caso nel Pensiero e nella vita* (Milano 1912). V. specialm. p. 118, 129-135.

Digitized by Google

l'azione individuale è fruttuosa, perchè diviene una di queste cause che plasmano in un senso o nell'altro il futuro. Perciò l'idealismo uccide sotto il fatalismo la libertà e l'azione. Il positivismo salva quel lato della libertà umana che è praticamente importante e invera nella sua dottrina del caso quel tanto che c'è di esatto nella dottrina della libertà e del " futuro ambiguo „ del Renouvier e del Bergson.—Tale il carattere "liberista„ del positivismo che è stato magistralmente sviluppato dal Tarozzi [1]).

Ma soltanto ammettendo il caso (e forse l'opinione contraria che su questo punto manifesta il Tarozzi [2]) è, rispetto all'interpretazione del caso che abbiamo esposta, solo apparentemente contraria), soltanto ammettendo il caso, è possibile sostenere l'accadere in un certo senso d'un nuovo non precontenuto almeno germinalmente nel piano: qualcosa d'analogo all'evoluzione " creatrice „ bergsoniana (con l'avvertenza però che si deve essere pronti ad ammettere che tale evoluzione possa essere un peggioramento, perchè non c'è nessuna *legge*, nessun predeterminismo, che *obblighi* l'universo a muoversi verso una data mèta). Nuovo, non nel senso che non ci sia ripetizione, che non si produca un fatto o un evento simile o identico ad un precedente; ma nel senso secondo cui di " eternità „ si può parlare solo in quanto qualcosa c'è sempre stato, non in quanto sia sempre esistito (anche solo *in potenza*, in germe, o come precontenuto nelle cause) l'universo attuale, il quale invece viene alla luce in questo momento e non esisteva un momento fa e si crea con assoluto capriccio da sè in ogni istante. Nuovo, nel senso in cui è sempre nuovo il risultato che dà ogni successiva gettata di dadi (e come un eterno getto di dadi la concezione illustrata ci

---

[1]) Specialmente in *Della Necessità nel fatto naturale ed umano* (Torino Roma, 1896-7) e *La Varietà infinita dei fatti e la libertà morale* (Palermo, Sandron, s. d.). Ma ora anche nell'interessante volume dove il Tarozzi presenta germinazioni originali e nuove del suo pensiero filosofico, *L'Esistenza e l'Anima* (Bari, 1930) specialmente p. 225 e s.

[2]) *L'Esistenza e l'Anima*, cit., p. 225-6.

Digitized by Google

obbliga a considerare l'universo): cioè, non nuovo nel senso che detto risultato non possa riprodurre più o meno il risultato d'una precedente gettata, ma nuovo nel senso che la posizione dei dadi risultata da *questo* getto non è precontenuta nella posizione risultata dal getto precedente, non è predeterminata da essa, non fu da essa comandata ad essere quale ora si è prodotta. Il nuovo dell'universo non sta nella mancanza di somiglianza o anche di identità; sta in questo essere il presente svincolato da una sua predeterminazione *univoca* mediante il passato, dal suo pregiacere nel passato *univocamente*, cioè come l'*unico* presente che da quel passato poteva scaturire.

Ed ora si scorge ancora meglio il diritto dei *se* della storia. Se una tempesta di mare avesse distrutta la flotta mandata da Cartagine contro Pirro, o una tempesta di terra trattenuto i Galli che gli muovevano contro, Roma sarebbe stata cancellata dalla storia. Se Alessandro non fosse stato dedito al vino e i suoi stravizi non gli avessero procurato una morte immatura... Che cosa vogliono dire questi *se*, se non che di continuo irresistibilmente sentiamo che il futuro è " ambiguo ", che mille diverse possibilità casuali stanno dinanzi ad ogni punto della storia, che ogni direzione di questa è trovata e scaturita all'istante per eventi casuali, a caso?

Ora, tutta la storia, ad ogni suo momento, è costituita di fatti ingiusti, atroci, mostruosi, cioè irrazionali, e che, come s'è dunque dimostrato, avrebbero potuto non esserci. Πᾶν ἐστι ἄνθρωπος συμφορή. Tale la prima sentenza che sul corso della vita umana la storia ha pronunciato [1]), e che secoli successivi di esperienze, elaborazioni e

---

[1]) Erodoto, I, 32. — Pensiero d'uno storico così potentemente realista come Polibio era che i più importanti avvenimenti umani sono decisi παρὰ λόγον dal caso o τύχη (II, 70, 2). E pensiero d'un uomo così immerso nel vivo della realtà politica come Demostene era che nelle cose umane il caso è tutto, τό ὅλον ἡ τύχη (*Ol.* II, 22) e che dell'abilità e del sapere (δεινότητος καὶ σοφίας) esso (qui εὐτυχία) ha sempre e facilmente ragione (*Pace*, 11).

Digitized by Google

meditazioni storiche non fanno che sempre meglio confermare. " History is, indeed, little more than the register of the crimes, follies, and misfortunes of mankind „. Questa è la definizione di essa cui uno di quelli che maggiormente la conoscevano, il Gibbon, dall'immensa congerie di fatti umani che la sua mente aveva abbracciato, era stato costretto ad approdare [1]). E un pensatore così sensibile a tutti i lati della realtà come l'Amiel ne aveva questa impressione: " A première vue l'histoire n' est que désordre et hasard; à seconde vue elle parait logique et nécessaire; à troisième vue, elle parait un mélange de nécessité et liberté; au quatrième examen, on ne sait plus ce qu' il en faut penser, ... nous revenons à la première explication, mais avec la gaieté de moins. Démocrite aurait-il raison? Le fond de tout serait-il le hasard, toutes les lois n' étant que des imaginations de notre raison? Tout se passe comme s' il y avait de l'ordre, de la raison, de la logique dans le monde, tandis que tout est fortuit, accidentel, apparent „. [2]). — Se leggete qualunque periodo di storia ampiamente descritto (non brevi manuali in cui gli innumerevoli particolari più veramente umani e il moto degli eventi vissuti è condensato, scolorito e inaridito in una formula astratta di poche linee), e se lo leggete con passione e partecipazione, ogni riga vi strappa una deplorazione, un'imprecazione, un rimpianto, un sarcasmo, una lagrima. Prova, che per la vostra razionalità, pel vostro senso etico, quel periodo di storia avrebbe dovuto andare diversamente, cioè è irrazionale. Se leggete un periodo di storia che ancora non conoscete, ad ogni riga vi si prospetta (esattamente come quando leggete un romanzo triste) un *possibile* svolgimento buono, accettabile, *razionale*, degli eventi futuri: svolgimento immaginato e possibile, che la lettura dei fatti come sono avvenuti inesorabilmente disperde. E vi accorgete che la storia è *proprio la stessa cosa* d'un

---

[1]) *Decline and Fall*, c. III (ed. Dent, vol. I, p. 77).
[2]) *Journal Intime*, ed. Scherer, vol. II, p. 22 e s.

Digitized by Google

romanzo. Come questo, pur rimanendo logicamente concatenato (cioè pur restando in esso i fatti narrativi causalmente collegati tra loro) avrebbe potuto essere interamente diverso ed avere un'opposta soluzione, se l'autore avesse voluto mutarvi qualche caso (far dormire un suo personaggio un'ora di più, farlo perdere o prendere un treno, e simili), così *proprio la stessa cosa* accade nella storia: anche questa avrebbe potuto essere del tutto diversa se (diciamo così) il suo autore avesse voluto, come gli era pienamente possibile, variarvi alcune circostanze. — Ovvero: pensate a qualche evento politico o sociale, da voi giudicato ingiusto o delittuoso, che avete visto accadere durante la vostra vita, cioè durante la storia presente ed in atto, e, contro ogni vostra previsione ed esigenza etica, implacabilmente trionfare. Di *quell'avvenimento* voi riconoscete chiaramente l'irrazionalità. Ma dovete riflettere che *in ogni presente* la storia non è costituita altro che di tali eventi: cioè di eventi che hanno violato la coscienza etica, il senso d'umanità e di giustizia di coloro che li vedevano svolgersi, altrettanto profondamente quanto quello ha violato la vostra, e che pure hanno implacabilmente trionfato. Ieri i patiboli austriaci, l'altr'ieri lo spaventoso flagello della umanità che fu Napoleone, poco prima le atrocità della rivoluzione francese, immediatamente avanti questa l'oppressione crudele ed assurda degli *anciens régimes;* e via così. Si risale il corso della storia non trovandovi altro in ogni momento che cose atroci, crudeli, mostruose, insensate, intollerabili, contro cui gli uomini hanno lottato e che hanno voluto cambiare appunto perchè erano cattive, irrazionali; ma solo per cadere ogni volta in un'altra consimile situazione, che hanno voluto del pari cambiare, dunque hanno trovato ugualmente irrazionale e intollerabile. La storia è una continua lotta dell'uomo contro l'intollerabile; continua, cioè vana, perchè *continua* vuol dire che l'intollerabile persiste a rimaner presente. La storia è cambiamento, lotta per cambiare, e ciò non significa se non che presenza eterna del male, irrazionalità. Ossia ciò non significa se non che (per usare

Digitized by Google

le parole dell' apostolo) ὁ κόσμος ὅλος ἐν τῷ πονηρῷ κεῖται [1]).

Questo (sia detto di scorsa) emerge chiaro a chiunque sappia guardare la storia, non con gli occhi dei vincitori, come usano in genere gli storici, specialmente se sostenitori della razionalità storica, ma con gli occhi dei vinti; e comprendere lo spasimo con cui ogni vinto (p. e. il Sannio o la Grecia o gli Ebrei vinti da Roma, o Roma vinta dai barbari) vedeva chiaramente, e con certezza e ragione, nella vittoria che senza speranza lo schiacciava lo schiacciamento d'un sacrosanto diritto, d' un nobile patriottismo, d' una grande civiltà, cioè della *razionalità*. Per comprendere la storia, e questa tragedia di cui essa è tessuta, bisogna vederla con gli occhi con cui il Compagni vede la storia di Firenze del suo tempo, o il Botta quella d'Italia dal 1789 al 1814, o il Taine quella della Rivoluzione francese.

Perciò si può sicuramente dire che le cause perdute lungo il corso della storia sono sempre state e sono quelle che avevano *ragione*, e che le cause vittoriose sono sempre state le cause cattive, non foss'altro perchè la causa buona che vince nell'atto che ha vinto dà fuori i suoi lati e i suoi elementi più tristi e diventa cattiva proprio pel fatto dell'aver vinto. Si può così riscontrare un costante successo della tristizia nel corso della storia. E non solo della tristizia, ma altresì della demenza. Lo provano le religioni. La grande maggioranza ha sempre fermamente creduto alla religione volta a volta presente, pure sempre dimostrata falsa dalla religione successiva (o dalle contemporanee diverse) ossia dalla stessa religione [2]). Il Paganesimo era ieri per l'enorme maggioranza quell'assoluta indiscutibile verità che è oggi il Cristianesimo, e, precisamente (come ora si dice a sostegno di questo) la " religione avita „ che è tradimento e delitto abbandonare: τί παθόντες (esclamava Celso verso i Cristia-

---

[1]) *Ep.* I Ioann. V, 19. — Cfr. il mio *Interiora Rerum* (Milano, " Unitas „, cap. V).

[2]) Cfr. il mio volume *Cicute* (Todi, Atanòr, 1931, p. 78).

Digitized by Google

ni), ὦ πολῖται, κατελίπετε τὸν πάτριον νόμον καὶ... ἀφ' ἡμῶν ἀπηυτομολήσατε εἰς ἄλλο ὄνομα καὶ εἰς ἄλλον βίον [1]). I pochi veggenti che capivano che queste credenze volta a volta fermamente professate e ritenute vere, erano allucinazioni, sebbene *ogni volta* la stessa *religione* (successiva) abbia dato loro ragione, furono odiati, combattuti, uccisi, ritenuti delinquenti, considerati, essi, i dementi [2]).

Vogliamo dare un altro esempio di questa irrazionalità della storia. Puerile, ma, per chi ci pensa, significantissimo. Osservate una signora che percorre un album di riproduzioni dei costumi e vestiari attraverso i secoli. Ad ogni pagina la signora trova una ragione di ilarità. " Com'è grottesco! Com'è eccentrico! Si poteva essere più comici? „ Fra qualche anno, la figlia della signora, facendo passare un album analogo, avrà i medesimi sorrisi, con uno di più pei costumi dell'epoca di sua madre. Che vuol dir ciò? I sorrisi delle due signore hanno, esse inconsapevoli, un profondo significato filosofico. Significano l'umanità, e proprio persino nei suoi esemplari più comuni, la quale riconosce di non esser riuscita lungo tutto il corso della sua storia nemmeno a trovare una foggia di vestito che sia seria, conveniente e sensata: — *razionale.*

Ma " cet extraordinaire Docteur Panglosse, assuré que tout était pour le mieux dans les connaissances humaines, croyait à l'infallibilité de la *Justice immanente* dans le monde des lettres. Il affirmait qu'il n'y avait *ni inconnus, ni méconnus;* qu'il était vain de perdre son temps à vouloir exhumer du passé des génies qui n'y avaient pu se faire agréer par le public... „ [3]). Cioè, non solo pel mondo delle lettere, ma in generale, si dice: vi è nello svolgimento dei fatti una ragione diversa dalla nostra, o a questa superiore, che spesso la nostra non

---

[1]) Ἀληθὴς Λόγος, II, 1.

[2]) Cfr. il mio *L'Irrazionale, il Lavoro, l'Amore* (Milano, " Unitas „ pag. 28 e s.).

[3]) O. Uzanne nell'*Esprit Francais*, 1° nov. 1929.

Digitized by Google

vede o non comprende, ma che deve ugualmente riconoscere ed ammettere.—Questo però non significa altro che far abdicare la nostra ragione a beneficio dei fatti quali sono, arbitrariamente e ciecamente titolati di ragione; e far quindi soggiacere la nostra ragione ai fatti *quali si siano* [1]).

La storia è un semplice cumulo di fatti. La razionalità vi è immessa illusoriamente dallo storico. Quando si guarda con gli occhi sognanti una tappezzeria, vi si vede il disegno che si vuole. Così se si fissa con gli sguardi sbarrati la ghiaia del greto d'un ruscello. E se si segue col pensiero sonnolento il rumore del treno, lo si fa " cantare „ l'aria che si desidera. Del pari, fissando la storia con gli occhi imbambolati e ascoltandola con le orecchie assonnate, vi si vede quel qualunque disegno e vi si fa " cantare „ quella qualunque aria che allo storico passa per la mente.

Ma la razionalità non è nelle cose. Essa implica un giudizio di valore e quindi, come ogni altro giudizio di valore è un giudizio soggettivo: " quasi ordo aliquid in natura praeter respectum ad nostram imaginationem esset „ [2]). Solo piccolo centro di razionalità in tutto lo sterminato universo è la mente umana, la mente del singolo (non della collettività), lo spirito dell'individuo, la persona. Posando i piedi (per così esprimerci) su questo scoglio isolato di razionalità, il singolo si guarda attorno, scorge e giudica l'universo e deve necessariamente trovarlo irrazionale, appunto perchè esso è totalmente eterogeneo alla razionalità, che è solo nel piccolo punto del singolo uomo. O si dice dell'universo: è quello che è, ad esso la categoria razionale-irrazionale non si può applicare, appunto perchè essa è soltanto nostra, ha sede solo in noi; ovvero, se vi si vuole applicare detta categoria, è solo ad esso applicabile il secondo membro di questa, perchè l'universo è eterogeneo alla nostra ra-

---

[1]) Cfr. ancora *L'Irrazionale, il Lavoro, l'Amore* (Milano, "Unitas „, pagine 111 e s.).

[2]) Spinoza *Eth.*, Parte I, App.

Digitized by Google

zionalità, fatto di altri elementi che non essa, quindi *per essa* (unica esistente) irrazionale [1]).

Si dirà. Se la razionalità è in noi, la storia non può essere irrazionale. Perchè, da chi è fatta la storia se non da noi? E come può quindi da esseri razionali scaturire una produzione da cui la razionalità sia assente? Ma questa appunto è la massima tragedia della vita umana, che dalla razionalità esistente nel singolo scaturisce una irrazionalità collettiva. Tipico è il caso della guerra. Ogni singolo ne vede l'orrore, prevede i disastri che essa scatena sul mondo; e la mente collettiva vi si precipita con lo stesso automatismo con cui un moscerino si precipita nella fiamma o un uccello nella bocca del serpente [2]).

Di qui un'ultima osservazione.

Coloro che sostengono la razionalità della storia hanno spesso in mente con ciò di affermare un principio spirituale etico, (la storia diretta da una " Ragione „, dalla " Provvidenza „). Non s'accorgono che il contrario è vero. Afferma un principio etico solo chi nega la razionalità della storia. Poichè, mentre chi ammette quest'ultima è obbligato ad ammettere che la razionalità s' incarni nei fatti ingiusti, mostruosi, atroci di cui la storia passata e presente è tessuta, e a riconoscere tali fatti come razionali, chi la nega la nega appunto perchè davanti al suo vivo e vigile senso etico tali fatti non consentono giustificazioni (nemmeno quella d'un preteso bene che si raggiungerebbe mediante essi, bene il quale sempre, invece, poteva perfettamente effettuarsi senza quei fatti che

---

[1]) Scrive il Gomperz parlando di Aristotele, (ma le sue parole hanno un'applicazione generale): " Wer sieht nicht, dass das Grundgebrechen der metaphysichen Methode, der Schluss aus der Ordnung, oder gar aus der Rangordnung, menschlicher Begriffe auf die Ordnung der Naturtatsachen, hier jede Bemäntelung werschmäht und sich in greller Nachtheit zur Schau stellt? „ (*o. c.*, *ed. cit.*, p. 82).

[2]) Τὸ δὲ ὅλον... εἴτε τὸ εἰκῇ μὴ καὶ οὐ εἰκῇ, dice Marco Aurelio (IX, 28). E ciò significa: forse tutto è in balia del caso, ma *ciò non ostante* puoi non esserlo *tu*. Ossia, con tale proposizione Marco Aurelio dà ragione alla tesi che è legittimo pensare che pur nell'irrazionalità del Tutto, sia nata la razionalità dell'individuo.

Digitized by Google

con esso si pretende scusare). Lo nega, insomma, perchè il senso etico è in lui insopprimibile, ed egli intende sottoporre senza transazioni al giudizio di esso i fatti, non farlo curvare davanti ai fatti e smussare dai fatti. Solo a un tale vigile senso etico risalta l'antitesi irriducibile tra realtà storica ed eticità, ossia tra storia e razionalità. Solo esso avverte che la storia non corrisponde alla morale, non è quale dovrebbe essere, cioè non è razionale. Il grado di eticità d'un individuo si misura dunque precisamente dal grado in cui gli risulta moralmente intollerabile la storia, dalla quantità di capi d'accusa e di condanna che egli sente di dover sollevare contro di essa: cioè dal quanto la sente irrazionale. La vivezza del senso dell'irrazionalità della storia è la pietra di paragone dell'eticità personale.

Per questo gli scritti del pensatore che ebbe forse più vivo e sincero d'ogni altro l'afflato spirituale ed etico, Platone, sono tutti un'insurrezione contro la realtà storico-politica in primo luogo quella del suo proprio paese: si ricordi l'inesorabile condanna di tutta la storia ateniese da Temistocle compreso in poi, e fatta eccezione per Aristide [1]), e la dichiarazione che nella realtà storica si vive ὥσπερ εἰς θηρία ἄνθρωπος [2]). Ossia sono la constatazione che la realtà storica è irrazionale. Constatazione che, proprio perchè fatta inizialmente per la realtà storico-politica, si estende in Platone al riconoscimento dell'irrazionalità di tutta la realtà fenomenica, ombratile e illogica, τὸ ἐχόμενον μηδέποτε ὁμοίου καὶ θνητοῦ [3]) e perciò semplicemente δοξαστὸν [4]): cioè all'irrazionalità di tutto il nostro universo.

L'*altro* mondo, il mondo platonico delle essenze perfette, eterne, imperiture, immutabili, nel quale soltanto impera il Logos, e nel quale sì quindi Dio si poteva pensare presente, ci è andato sempre più svanendo in neb-

---

[1]) *Gorgia* 515 C e s., 526 A-B.
[2]) *Rep.* 496 D.
[3]) *Rep.* 585 C.
[4]) *Rep.* 510 A.

Digitized by Google

bia (nè è di esso, del resto, che ci importa). Resta solo *questo* mondo (e solo di questo ci importa) in balía del caso, senza razionalità, senza Logos. Ma senza Logos vuol dire appunto senza Dio.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO VIII

Istinto, Morale e Religione

Si avvertono nella psicologia contemporanea due modi nettamente diversi di trattare la questione degli istinti. E questi due modi non sono altro in fondo se non ciascuno un caso particolare di due diverse concezioni dell'anima: quella che (in una forma o nell'altra) la considera come sostanza, e quella che la riduce all'insieme dei suoi fenomeni.

Entrambe queste posizioni e gli argomenti che le suffragano sono conosciutissime. La seconda è quella che Hume dapprima vigorosamente stabilì estendendo all'anima la critica berkeleyana della materia. " Per conto mio, quando penetro più intimamente in ciò che chiamo *me*, incappo sempre in questa o quella percezione particolare, di caldo o di freddo, di luce o d'ombra, di amore o di odio, di dolore o di piacere. Quando le mie percezioni sono rimosse per un certo tempo, come nel sonno profondo, per tutto quel tempo non sento più *me stesso*, e si può dire con verità che non esisto „ [1]). Questa posizione è quella che poscia il positivismo (Mill e Taine) fece propria e sviluppò. E si fonda come si sa, sulla dimostrazione dell'assurdo che v'è nel creare una entità mitica, la " sostanza „, sotto gli attributi che soli conosciamo e che quindi soli esistono *(esse est percipi)*:

---

[1]) *A Treatise of Human Nature*, lib. I, par. IV, sez. VI.

Digitized by Google

assurdo che è il medesimo quando si tratta dell'anima che quando si tratta dei corpi. Come questi si riducono ai loro attributi percepibili senza che vi sia sotto un *quid* a cui tali attributi ineriscano, e come nei corpi non si racchiude, quasi uno spiritello pronto ad entrare ogni tanto in azione, questa o quella *qualitas occulta*, questo o quel potere, il potere causale per esempio, ma questa qualità e questi poteri non sono se non rapporti e leggi di avvenimenti; così l'anima non è una sostanza occulta (e che del resto sarebbe di necessità inconoscibile) che stia sotto ai suoi fenomeni ed eventi, ma la serie e le leggi di questi suoi stessi eventi.

" Qualunque sia il potere (scrive efficacemente il Taine), o quello d'un cane che può correre, o quello d'un matematico che può risolvere un'equazione, o quello d'un re assoluto che può far tagliare le teste, quella parola non fa che porre come presenti le condizioni d'un avvenimento o d'una classe di avvenimenti... Noi siamo tentati di farne delle entità distinte, di considerarli come un fondo primitivo, un substrato stabile, una sorgente indipendente e produttrice donde sgorgano gli avvenimenti. Pure la verità è che un potere in sè non è nulla, se non un punto di vista, un estratto, una particolarità di certi avvenimenti, la particolarità che essi hanno di essere possibili perchè le loro condizioni sono date... Dicendo che io ho un certo potere, non faccio che annunciare come possibile un certo avvenimento, sensazione, percezione, emozione, volizione, che farà forse parte del mio essere, un certo altro avvenimento, contrazione muscolare, trasporto d'un carico, esecuzione d'un ordine, che seguirà, da vicino o da lontano, uno stato possibile del mio essere. Ma questi avvenimenti e questi stati sono supposti e non dati; fanno parte solo del mio essere possibile, non del mio essere reale. A ciascun momento, uno solo tra essi nascerà; gli altri, in numero illimitato, non nasceranno.... In fatto d'elementi reali e di materiali positivi, non trovo dunque, per costituire il mio essere, che i miei avvenimenti e i miei stati, futuri, presenti, passati. Ciò che v'è di effettivo in me, è la loro serie o

Digitized by Google

trama. Io sono dunque una serie di avvenimenti o di stati successivi, sensazioni, immagini, idee, percezioni, ricordi, previsioni, emozioni, desideri, volizioni, legati tra loro, provocati da certi cangiamenti del mio corpo e degli altri corpi, e provocanti certi cangiamenti del mio corpo e degli altri corpi... Ciò che io sono attualmente, ciò che costituisce il mio essere reale, è un certo gruppo presente e reale di sensazioni, idee, emozioni, desideri, volizioni; la mia concezione del mio essere non comprende che questi avvenimenti „ [1]).

Non v'è dubbio che chi non accetta tale soppressione della sostanza, e quindi, per stare al nostro discorso, anche della sostanza-anima (soppressione eseguita non solo dal positivismo, ma eziandio, formidabilmente, dal criticismo del Renouvier) [2]) va incontro a quel complesso di fantasmagorie e di inammissibilità sulla cui linea sta la *virtus dormitiva* [3]). Ma non v'è altresì dubbio che la soppressione dell' anima - sostanza dà luogo ad incomprensibilità di altra natura le quali suffragano ampiamente del pari la prima delle due tesi accennate in principio.

Basterà limitarci a ricordare un argomento del Sigwart. A proposito del relativismo espresso dalla proposizione " non v' è oggetto senza soggetto „ (che è anche quello del Renouvier) egli osserva che con la parola di " oggetto „ si può intendere semplicemente la relazione in virtù della quale il nome di oggetto si conferisce ad una cosa solo quando essa è realmente presentata; e in tal caso la proposizione è ovvia, ma insignificante. Ov-

---

[1]) *De l' Intelligence.* P. II, l. III, cap. 1, n. IV.

[2]) V. specialmente *Traité de Logique*, P. I, C. VI e seg. Ecco una efficace sintesi del pensiero del Renouvier circa la sostanza-anima: " In *ciò che pensa* il conosciuto è l'aggettivo *che pensa*, e il *ciò* resta ignoto „. (*Ib.*, C. XIII).

[3]) Si legga però l'abile difesa che il Maher fa di questa espressione: " Still it may be scientifically legitimate and useful for certain purposes to enumerate *soporific tendences* among the quality of opium, or to group opium with certain others drugs under this category „ (*Psychology*, Londra 1915, p. 39). È questo uno dei più bei libri di psicologia secondo i principî neoscolastici.

Digitized by Google

vero si può intendere per oggetto tutto ciò che esiste esternamente a me, o tutto ciò che è altro dal mio pensiero, perchè sotto certe circostanze ciò può divenire mia presentazione; e in tal caso non è vero che tutte le cose presentate a me svaniscano quando il soggetto si ritira e la relazione cessa. " Se così fosse (egli prosegue) io dovrei svanire quando dormo. Noi non esitiamo a dire: io ho dormito; ma *io* denota un soggetto che è conscio di sè, e la coscienza scompare nel sonno; cosicchè *io* non posso dormire se per *io* s'intende il soggetto in quanto è conscio di sè. Secondo la teoria che non v'è oggetto senza soggetto, io devo cessare di essere durante il sonno „ [1]).

Come si vide, è precisamente così che la pensa Hume. Sicchè uno, dal fatto che per noi non esistono che percezioni, o attributi percepiti, e non sostanze, conclude che noi non esistiamo quando dormiamo; l'altro dal fatto che ciò è assurdo ricava che non possono esistere soltanto percezioni od idee, ma devono esistere anche sostanze. Entrambi i ragionamenti hanno ugual forza; e se l'uno o l'altro sia vero è un problema che non ha cessato nè cesserà mai di dividere le menti.

Sembra dunque che non si possa nemmeno uscire dal dilemma che, o si ammette l'anima-sostanza e si cade nei noti assurdi di pronunciare l'affermazione di esistenza intorno a ciò che, essendo per definizione non-fenomeno, non è suscettibile di alcuna affermazione, e di metterci sulla via di popolare la realtà di ipostasi e di qualità occulte; o si nega l'anima-sostanza e, fra l'altro, non si riesce più nemmeno a spiegare la persistenza dell'anima nel sonno [2]).

---

[1]) *Logik*, § 6, c. " Nach der Theorie: ohne Subjekt kein Objekt, müsste ich im Schlafe aufhören zu sein „. (Tübingen, Mohr, 1921, vol. I, p. 48).

[2]) La via d'uscita tentata su questo punto da Mill è, come si sa, che nel sonno la capacità di sentire, sospesa, ma non distrutta, resta in istato di " Possibilità permanente „. (*Filosofia di Hamilton*, C. XII). Però come ricorderemo più oltre, questa soluzione non appaga affatto lo stesso Mill ed egli finisce per fiancheggiarla con una altra di natura opposta.

Digitized by Google

Nè la soluzione ci è data dalla proposizione che lo spirito è non sostanza, ma atto, non ostante la prosopopea con cui questa viene da molti affacciata come la chiave infallibile del problema. Poichè tale proposizione, se è pensata fino in fondo e se i margini estremi del proprio pensiero non sono lasciati nel vago, urta contro l'impossibilità di concepire un *actus purus*, contro l'inconcepibilità d' un' attività senza qualcosa che agisce. E in una consimile difficoltà sembra urtare la dottrina del Renouvier. " Io pongo (egli dice) rappresentazioni, e nient'altro che rappresentazioni... Nell'*io* non conosco precisamente nient'altro che degli insiemi di rappresentazioni... La coscienza e l'*io* considerati in maniera generale, non *mi* definiscono, ma appartengono separatamente ad ogni rappresentazione chiara e completa, perchè ogni rappresentazione ha due faccie, il rappresentativo e il rappresentato " [1]). Questa dottrina che deriva da Leibniz (ed è, come lui, costretta ad ammettere, per spiegare l'esistenza d' una realtà prima della coscienza propriamente detta, l' elemento rappresentativo, la percezione, in ogni parte della realtà e non nella sola coscienza) [2]) e da cui derivano le teorie della percezione del Bergson e del James [3]), sembra assidere la realtà su due sostegni ciascuno dei quali deve appoggiarsi sul-

---

[1]) *Essais de Critique Générale - 1er Essais, Traité de Logique.* P. I, § IV.

[2]) " Necesse est omnes Entelechias seu Monades perceptione praeditas esse, neque ulla naturae Machina sua Entelechia propria caret " (*Ad De Bosses, Epist.* VII - *Oeuvres* Ediz. Janet, vol. II, p. 460). E quanto al Renouvier, egli scrive che Mill e Taine non potevano " rappresentarsi in maniera generale, come faceva Leibniz grazie alle sue monadi immateriali, funzioni *coscienti* di gradi diversi, formanti tutte le specie di composti chimici organici. Questa veduta fornisce al pensatore il mezzo più semplice di comprendere i corpi come costituiti da elementi che posseggono l'esistenza per sè; essa ha un carattere induttivo non solo soddisfacente, ma il solo soddisfacente, agli occhi di chi ammette che nessuna qualità è definita per noi se non relativamente ad una coscienza ". (*Philosophie Analytique de l'Histoire*, vol. IV, p. 530).

[3]) V. negli *Essays in Radical Empiricim* i due scritti *Does Consciousness exist?* e *La Notion de la Conscience.*

Digitized by Google

l' altro mentre nè l' uno nè l' altro trovano appoggio in alcunchè. Non vi sono che rappresentazioni, le quali esistono per l'inscindibile unione di due elementi, il " rappresentativo „ e il " rappresentato „. Ma non è possibile sottrarsi alla domanda dove cotali rappresentazioni abbiano sede, se esse, come a dire, fluttuino da sè nel vuoto o se appartengano ad alcuno ed a chi, se siano *fatte* da qualcuno e da chi.

Ora, questa antitesi insolubile tra l' anima-sostanza e l'anima come fatto di coscienza, fenomeno o rappresentazione, si rispecchia esattamente nella diversa maniera di trattare la questione degli istinti.

Quando non si ammetta l'anima-sostanza tanto meno si possono ammettere al di dietro d'un certo ordine di azioni e come " causa „ e fonte di queste azioni, delle " facoltà „, o " forze „, od " essenze „, le quali non si potrebbero pensare esistenti se non come appartenenti alla sostanza-anima, o come costituenti questa; giacchè si dovrebbe ritenere che la loro esistenza sia qualche cosa d'altro dalle azioni ossia dai fenomeni che esse producono, qualche cosa che permane, occulta e quiescente, anche nei momenti in cui l'azione non si fa; perciò qualche cosa che esiste a parte dall'atto, il quale è il fenomeno; che esiste adunque noumenicamente, e che costituisce quindi esattamente l'elemento d'un'anima concepita come sostanza.

Per conseguenza data la reiezione dell'anima - sostanza, non si può, a rigor di termini, parlare di " istinto „, per tema che questa parola venga intesa designare una " facoltà „ o una " forza „. E non si può parlare che di " azione istintiva „.

Così preferiscono infatti fare gli psicologi che vogliono tener rigorosamente lontano dalle loro pagine ogni concetto che formi lo sdrucciolo a costituire, sulla base di " facoltà „ o " forze „, l' idea d' una sostanza psichica. Ad esempio, il Lloyd Morgan (che va segnalato come uno dei più acuti rappresentanti di questo modo di vedere) avverte che non bisogna nel definire l'istinto asserire " la presenza d' una positiva facoltà o propensità

Digitized by Google

che spinge un animale all' esecuzione di certe azioni. Questo è, dal punto di vista dell' osservazione, precisamente ciò che non è necessario. Perchè il riferire un dato tipo di condotta osservata ad una " propensità " a così comportarsi o ad una " facoltà " di così condursi, non è più fruttuoso che il riferire lo sviluppo d'un dato tipo di struttura ad una " potenzialità " di svilupparsi così " [1]).

Altrove lo stesso autore dilucida ancor più efficacemente il suo pensiero come segue: " Se noi diciamo che la pugnacità rende pugnace il pettirosso, o che lo spirito di autoasserzione spinge il bambino ad affermare sè stesso, o che la curiosità spinge la scimmia a spiare qua e là, non ci troviamo forse in pericolo di considerare ciascun istinto come una facoltà, in termini della quale il processo istintivo possa essere spiegato? Noi possediamo una siffatta tendenza a prendere i nostri termini generali ed astratti come cosiddette forze. Così si suppone da molti che la gravitazione faccia che i corpi si attraggano, e che la cristallizzazione faccia passare lo zucchero alla forma cristallina. Io sono uno di quelli che considerano la gravitazione come un concetto sotto cui sono formulate le attrazioni di un certo ordine e la cristallizzazione come ciò che denota certi modi di sintesi cristalline. Del pari considererei la pugnacità come il concetto sotto cui si comprendono certi modi specifici di comportamento e di esperienza; l' autoasserzione come ciò sotto cui si possono raggruppare certi altri modi di comportamento e di esperienza, e così via... Non è la cristallizzazione che fa essere i fatti quali sono; ma sono i fatti in relazione tra essi, i quali, essendo quali sono (per quanto li abbiamo appresi) fanno essere quale è il nostro concetto di cristallizzazione... Così la pugnacità non fa essere quali sono i fatti di comportamento e d' esperienza; ma questi fatti correlati in certi modi sono com-

---

[1]) C. Lloyd Morgan, *Animal Behaviour*. London, Arnold, 1915, p. 65.

Digitized by Google

presi sotto il concetto di pugnacità. La costituzione dell'organismo cosciente non fa i fatti della vita cosciente; ma la totalità dei fatti correlati è ciò che forma la base nel nostro concetto di quella costituzione. L'istinto (o un insieme d'istinti) non è qualcosa che, mediante una forza impulsiva o un potere movente, spinga certi processi corporei o mentali verso il loro fine; esso è un concetto, in termini del quale possiamo, in qualche misura, interpretare questi processi come fatti che ci sono presentati nella natura „. E la medesima cosa sta per l'impulso. " L'impulso non è, io penso, qualche cosa che fa sì che un certo processo, forte o debole, abbia il suo corso, più che la cristallizzazione non spinge le molecole d'un cristallo a entrare in una forma sintetica, o più che la forza (per coloro di cui seguo l'opinione) faccia avvenire il movimento fisico. L'impulso è il nome che diamo ad un modo specifico d'esperienza che sorge quando certi processi corporei o mentali percorrono il loro corso.... Non scorgo obbiezioni a che si parli di potere impulsivo, di forza movente, fintantochè si tenga chiaramente presente che queste espressioni denotano una misura dell'intensità dei processi, nella cui produzione esse non hanno alcuna parte „ [1]).

È questa, relativamente agli istinti, l'esatta posizione assunta rispetto alle cause, alle forze e all'anima dal positivismo specie del Taine e dal criticismo renouveriano. Ed è una posizione che non si può a meno di prendere se non si vuol cadere negli accennati assurdi (assai bene lumeggiati dal Lloyd Morgan) di popolare la realtà di occulte entità mitiche: forze di gravitazione, di cristallizzazione, propensità, tendenze, impulsi ecc. Ma è anche una posizione che, pur resa necessaria da questo ordine di considerazioni, urta profondamente contro altre.

Già appare difficile farsi una concreta idea di che cosa sia una forza o un impulso in quanto concetto che coor-

---

[1]) C. Lloyd Morgan: *Instinct and Experience.* London, Methuen, s. a. p. 118-120.

Digitized by Google

dina dei fatti, ma non è produttore di questi fatti. Non è vincibile la tendenza della nostra mente di risalire da un certo costante ordine di azioni a una forza interna che le produce; e non ci sentiamo affatto appagati udendoci dire che quell'ordine d'azioni dobbiamo pensarlo non prodotto da nulla e che l'idea d'una forza produttrice di esso non è se non un concetto che può servire a classificare le azioni stesse (insomma, una nostra illusione?). Ma a parte ciò, per quanto riguarda particolarmente gli istinti, un tale modo di vedere è congiunto con la concezione degli istinti quali un responso che una certa predisposizione nervosa (e più particolarmente, secondo il Lloyd Morgan [1]), dei centri nervosi sub-corticali) dà ad una data situazione esterna. Secondo tale modo di vedere, adunque, perchè l'azione istintiva si produca occorre la presenza di quella certa situazione esterna: è questa che sprigiona l'azione dal meccanismo nervoso. Così l'azione istintiva del nuoto si sprigiona negli uccelli acquatici al contatto di quella situazione esterna che è l'acqua, e l'azione istintiva del beccare alla presenza di quella situazione esterna che è data da piccoli insetti o granelli. Ora sta il fatto che ciò non si applica a tutte le azioni istintive; non tutte queste sono (come secondo quella teoria) dei riflessi composti. E già il Brofferio aveva giustamente osservato che l'istinto " è un atto spontaneo, vale a dire prodotto da una causa che è tutta e soltanto interna ", mentre l'atto riflesso " è prodotto dal meccanismo nervoso in occasione d'un eccitamento esterno " e " la rondine non è spinta a fare il nido dalla vista delle pagliuzze... ma va essa stessa a cercarle " [2]). Il Mac Dougall, poi, tra i moltissimi altri fatti e argomenti con cui combatte l'interpretazione meccanicista della condotta animale, adduce, relativamente agli istinti, quello della curiosità, rilevando che tale istinto " non è eccitato da una semplice impressione del senso nè da uno specifico com-

---

[1]) *Instinct and Experience*, cap. III[a].
[2]) *Manuale di Psicologia*, Milano, 1889, p. 207.

Digitized by Google

plesso di tali impressioni, perchè non v'è una sola classe di oggetti a cui esso sia specialmente diretto o in presenza della quale si dispieghi invariabilmente „. È l'elemento di stranezza o novità che lo eccita. Ora questo elemento " che è l'unico antecedente invariabile dello svegliarsi dell'impulso di curiosità, è qualcosa che esiste solo per l'organismo ed è scoperto da esso soltanto per mezzo d'un'operazione intellettuale per quanto rudimentale. La stranezza dell' oggetto di curiosità, a cui questo deve il suo potere di eccitare l'impulso, esiste solo nella mente dell'organismo „ [1]).

Ma se l'azione istintiva non si può spiegare col fatto che essa sia semplicemente sprigionata dal meccanismo delle predisposizioni nervose per la presenza d'una situazione esteriore, bensì si deve, almeno in molti casi, riconoscerla scaturente da una spontaneità interna che va essa alla ricerca della situazione esterna in cui soddisfarsi; se basta pensare a certi istinti, come il pudore, con la sua insormontabile forza d'inibizione di certi atti, o come l'istinto sessuale che con forza altrettanto invincibile cerca e crea attivamente le situazioni esterne in cui appagarsi, anzichè essere nel suo processo attivo sprigionato meccanicamente da esse, perchè l' idea dell'istinto come potere interno appaia insopprimibile; — è difficile sfuggire alla necessità di pensare dietro l'azione istintiva, e come fonte di essa, una forza, l' " istinto „, che sia qualche cosa di effettivamente esistente e non un puro e semplice nostro concetto (una nostra allucina-

---

[1]) *Body and Mind*, London, Methuen, s. a. pag. 266-7. E perciò il Mac Dougall crede all'anima sostanza. " L' essere immateriale è più che la coscienza ed è il permanente possessore delle capacità di reagire sulle influenze cerebrali in un certo numero di maniere diverse, di cui soltanto alcune sono realizzate ad ogni momento „ (p. 298). " Possiamo descrivere l'anima come una somma di permanenti capacità di pensiero, sentire e sforzo di natura determinata. Poichè la parola sostanza conserva l'odore di parecchie dottrine controverse, faremo meglio a non assumerla come nome di tale somma di capacità permanenti, e ad usare invece la parola cosa o essere. Possiamo dunque descrivere l'anima come l'essere che possiede, od è, la somma di definite capacità, ecc. „ (pag. 365).

Digitized by Google

zione?) di cui dobbiamo servirci unicamente per classificare i fenomeni del processo istintivo.

Importa da ultimo rilevare che uno psicologo di così sicura reputazione come lo Stout sostiene in argomento un' opinione diametralmente opposta a quella del Lloyd Morgan. Egli dimostra che l'azione istintiva non può ridursi ad un riflesso composto, perchè la condotta dell'animale nell'attività istintiva presenta tutte le caratteristiche d'un processo d' attenzione, in cui, a differenza che nel riflesso, l'animale prende l'iniziativa, e che quindi suggerisce irresistibilmente l' idea d' un' attività conativa che pervade e connette le separate reazioni come stadi o fasi dello sviluppo d' un' unica azione. Ciò " mostra chiaramente che l' istinto non consiste semplicemente in una disposizione congenita mediante cui un certo stimolo sprigiona certi movimenti. Piuttosto esso implica essenzialmente un impulso che richiede per la sua soddisfazione l' eseguimento di qualche cosa nel senso che venga compiuto un certo risultato percettibile „. Quindi lo Stout respinge l' interpretazione puramente biologica dell'istinto, e non ammette nemmeno che questa parola debba essere limitata ai casi in cui " una tendenza congenitamente determinata è nativamente collegata con modi appropriati e definiti di attività motrice „; bensì sostiene che più legittimamente esso comprende, non soltanto " le attitudini congenite per eseguire movimenti, ma le disposizioni congenite che conducono a certi appropriati modi di condotta sotto certe speciali condizioni „; modi di condotta che quindi, a differenza delle azioni istintive nel primo senso ristretto, c'è bisogno di apprendere; per cui l'istinto consisterebbe nel " potere di apprendere per esperienza in certe direzioni piuttosto che in altre „: come è il caso di doti innate per l'arte ecc. [1]).

Qui, adunque, passiamo più o meno esplicitamente dal considerare semplicemente (come il Lloyd Morgan) l' " a-

---

[1]) G. F. Stout: *Manual of Psychology*, Londra 1913. Libro III, Parte I^a, cap. I.

Digitized by Google

zione istintiva „, il fenomeno, e dal ritenere l' " istinto „ come un mero nostro concetto classificatorio, a tener presente invece l' " istinto „ come impulso, tendenza, propensità, forza insomma effettivamente esistente, e effettivamente produttrice di fenomeni.

In conclusione, come ordini di idee ugualmente forti suffragano le tesi opposte dell'anima-sostanza e dell'anima-fenomeno, così, e per la stessa ragione, argomenti che non ci consentono una risoluzione della questione militano a favore delle due opposte tesi dell' istinto-sostanza e dell'istinto-fenomeno, dell' " istinto „ e dell' " azione istintiva „. Ed è perciò che, come dalla nostra stessa esposizione risulta, grande è la confusione delle lingue al riguardo nella psicologia contemporanea. Il positivismo critico (in alcuno dei suoi rappresentanti) in questa questione si allontanò alquanto dal suo agnosticismo o scetticismo che dir si voglia. Poichè esso ha fatto, in fondo, questo ragionamento: noi non dobbiamo preoccuparci di investigare intorno alle cause, alle forze, alle sostanze, che, per definizione, non entrando nella nostra percezione, non possiamo conoscere; nella nostra percezione entra solo ciò che se mai è la manifestazione di quelle cause, forze e sostanze: *dunque non vi sono* che fenomeni e leggi dei fenomeni, e le cause, forze e sostanze sono puri nomi, *flatus vocis*. Ma questo " dunque „ non sembra logicamente concatenato con ciò che precede. E forse più cauto è il dire — ritornando con maggior rigore all'antica ἐποχή —: noi non sappiamo se esistano solo fenomeni e leggi di questi, ovvero anche cause, forze, sostanze, perchè entrambe le tesi si urtano con difficoltà logiche insormontabili, e nello stesso tempo ciascuna risulta fortemente reclamata dal nostro pensiero e giustificata davanti al tribunale della ragione. Entrambe ci appariscono necessarie e impossibili.

Verità questa che, riguardo all'anima (per riferirci ancora un momento a questa questione) aveva bene visto Kant in uno dei pochi punti in cui il suo scetticismo, che poi perde coraggio e ripiega le ali in un' atmosfera grossa di voluti equivoci, si manifesta con fermezza, cioè

Digitized by Google

nella Dialettica Trascendentale, e precisamente là dove constata che poichè da un lato la mia esistenza è determinabile " solo rispetto alle mie rappresentazioni nel tempo „ e " poichè, d'altra parte, io ho bisogno anzitutto di qualcosa di permanente, e niente di simile, finchè io mi penso, mi vien dato nell'intuizione interna, così, mediante questa semplice autocoscienza, non è assolutamente possibile determinare il modo in cui io esisto, se come sostanza o come accidente „ [1]). Non altrettanto ferma è la conclusione del Mill il quale da un lato riconosce che la teoria della " Possibilità Permanente „ non dà un'interpretazione sufficiente dell'*io* e lascia parecchi fatti inesplicati, e dall'altro lato dichiara che ciò non ostante egli non adotta nemmeno la teoria che riguarda l'anima come sostanza. Quello che si potrebbe chiamare l'io-noumeno sarebbe dato per lui dal legame che costituisce lo elemento permanente e comune a tutte le parti della catena degli stati di coscienza, e non è questa stessa catena. Ma ciò è tutto quello che possiam dire dell'io noumeno o anima: vale a dire, tutto quello che possiam sapere di lui è che esso esiste come tale legame permanente, ma non ciò che sia, e in conseguenza pel Mill (precursore qui, come per altre tesi il Renouvier, del James) *anima* e *collegamento degli stati di coscienza* sono termini equivalenti [2]).

Ma tale conclusione del Mill, il quale in sostanza invece di fermarsi al netto riconoscimento dell'insolubilità del problema adotta un po' l'una un po' l'altra delle due soluzioni, è l'involontaria dimostrazione offertaci da uno dei più onesti, candidi ed acuti pensatori, che per ogni mente sincera ciascuna di quelle due opposte soluzioni è nello stesso tempo inaccettabile ed ineliminabile [3]).

---

[1]) *Kr. d. r. V.*, II ed. orig., p. 420.

[2]) *La Filos. di Hamilton*, C. XII, e v. particolarmente *Appendice*, e ancor più particolarmente la pag. 263 della VI ed. inglese

[3]) Giustamente osserva a questo riguardo il Belot nella prefazione alla sua edizione della traduzione francese del VI libro della *Logica* del Mill (*La Logique des Sciences Morales*, Paris, Delagrave)

Digitized by Google

*
* *

Non ostante l'oscurità in cui ci troviamo intorno non solo a che sia l'istinto, ma altresì al come si debba parlare di esso, è forse possibile asserire che alla funzione che ha l'istinto nella vita animale corrisponde nella nostra qualche cosa che appartiene non già a ciò che si chiama propriamente istinto in noi, ma che appartiene invece a quella sfera della nostra vita che si reputa pienamente cosciente.

L'istinto dell' animale, si dice, è cieco. Così i movimenti con cui l'uccello acquatico si sorregge sull'acqua non sono da lui eseguiti *perchè* egli sappia che con quei movimenti riuscirà a nuotare; la costruzione del nido non è compiuta *perchè* l' uccello preveda la futura presenza delle uova e dei suoi nati e la necessità di provvedervi un nido; la partenza degli uccelli migratori non avviene *perchè* essi conoscano che troveranno oltre il mare una terra più confacente e sappiano di dirigervisi; tutte queste azioni avvengono o come cieco responso a una certa situazione esteriore (l'acqua, il freddo) o in obbedienza ad un cieco impulso.

Pure la verità è che " la prima esecuzione dell'azione istintiva non è una pura agitazione cieca, ma un conato rudimentale o un' attiva tendenza diretta verso un fine che è fine per l' animale stesso, e che semplicemente non appare come tale all' osservatore esterno " [1]). Cioè (così si potrebbe delucidare tale proposizione dello Stout) l'uccello che raccoglie le pagliuzze per costruire il nido, non scorge, nè sente come suo fine il costruire il ricovero dei suoi nati, ma sente e scorge pure un fine nel raccoglierle: sarà forse quello di obbedire a una speciale immediata voluttà che lo spinge alla raccolta dei fuscelli e alla disposizione di essi in una certa bella forma la quale apparisca all'animale come una specie di creazione

---

che questi " per essersi voluto attenere al fenomeno ci riconduce assai vicino all'inerte *sostanza* degli intuizionisti ".

[1]) G. F. Stout, *Op. cit.*, pag. 355.

Digitized by Google

estetica che egli sentiva l'immediato bisogno di produrre: la produzione di tale opera era dunque il suo fine, e sino a questo punto il suo fine era cosciente. Onde giustamente l'istinto è stato definito dall'Hartmann " un'azione che ha un fine senza coscienza del fine „ " un volere cosciente del mezzo proprio a realizzare un fine voluto senza coscienza [1]).

" Un'azione è cieca (dice ancora lo Stout) in quanto essa conduce a risultati cui l'agente in qualche guisa non mira o non prevede. Ora tutte le azioni sia degli uomini che degli animali hanno conseguenze impreviste. Quindi tutte sono parzialmente cieche. Ma l'incapacità di prevedere alcuni risultati è perfettamente compatibile col potere di prevederne altri. La cecità in una direzione non deve perciò esser presa, senza speciali ragioni, per prova di cecità in altre direzioni. Non dobbiamo assumere che perchè un uccello nella costruzione del nido non ha in vista la deposizione delle uova e l'allevamento della futura prole, non abbia perciò alcun fine. Può darsi che esso persegua un fine prossimo, sebbene sia cieco intorno alle più remote conseguenze che appaiono all' osservatore quali fini adempiuti dalla sua azione „ [2]).

Queste osservazioni sono ricche di importantissime conseguenze. E la prima è che non v'è alcuna differenza essenziale tra le nostre azioni cosiddette pienamente coscienti e le pretese cieche azioni istintive degli animali. Cieche sono queste ma solo al di là di un certo limite, rispetto a un fine ultimo, e soltanto per un osservatore di natura superiore, come noi siamo, che scorge questo fine ultimo, non veduto dall'animale. Ma le nostri azioni coscienti, partecipano della medesima cecità al di là di un certo limite. Noi abbiamo certo un fine per compierle, fine che scorgiamo chiarissimo e luminoso (e anche l'a-

---

[1]) " Instinct ist zwechmässiges Handeln ohne Bewusstsein des Zwecks „. " Der Instinct ist bewussten Wollen des Mittels zu einem unbewusst gewollten Zweck „ (*Philosophie des Unbewussten*, XI[a] ed., Lipsia, Haacke, 1904, vol. I p. 68, 76). Tutto questo capitolo III della prima parte merita d'essere attentamente letto.

[2]) *O. C.* p. 351-2.

Digitized by Google

nimale scorge così il *suo* fine nell' azione istintiva); ma chi ci dice se non vi sia, e quale altro sia, il fine ulteriore di quelle azioni coscienti e che noi riteniamo interamente giustificate dal *nostro* fine immediato, mentre quello ulteriore (che solo sarebbe, come nel caso dell'istinto animale, scorto da un osservatore di natura a noi superiore) noi non lo vediamo e lo neghiamo, precisamente come l'animale non vede e negherebbe il fine ulteriore delle sue azioni istintive? — Sempre insomma, può darsi che avvenga nelle nostre azioni ciò che Schopenhauer mette luminosamente in luce per quanto riguarda l'amore, che cioè si tratti d'azioni, apparentemente e coscientemente compiute per fini individuali, ma il cui fine vero ed extracosciente è superindividuale (per Schopenhauer, la conservazione della specie). Può darsi che sempre nelle sue azioni l'individuo " individuellen Zwecken nachzugehen wähnt, während er in Wahrheit bloss generelle verfolgt „. " Überall ist der Instinkt ein Wirken wie nach einem Zweckbegriff, und doch ganz ohne denselben. Die Natur pflanzt ihn da ein, wo das handelnde Individuum den Zweck zu verstehen unfähig, oder ihn zu verfolgen unwilling sein würde „. " Der Charakter der Instinkts... ein Handel wie nach einem Zweckbegriff und doch ganz ohne denselben „ [1]).

A buon conto, questo è certo, che il fatto che le nostre azioni coscienti, pur essendo tali, conducano ***noi non sappiamo dove*** (precisamente come un animale che pensasse intravvederebbe del suo istinto) apparisce chiaro sopratutto se noi pensiamo all'andamento delle cose d'una collettività, e infine, dell'universo umano. Se l'uomo può (sino ad un certo punto, però) dirigere la propria vita nel senso di approdare a certe mete precedentemente propostesi, quando una collettività si mette all'impresa di imprimere a sè stessa un certa direzione, il controllo su tale direzione, pur quando essa preordina una serie di mete parziali, le sfugge assolutamente. Tutti i cittadini

---

[1]) *Die Welt a. W. u. V.*, vol. II, L. IV, c. 44 (ed. Deussen vol. II p. 614-617).

Digitized by Google

di uno Stato possono agire nell'agone pubblico avendo in mente una certa direzione da imprimere allo Stato; e questa, o la meta finale, viene fuori assolutamente imprevista, diversa dalla meta che ciascuno (anche i detentori del massimo potere) si proponevano, prevedevano e per cui lavoravano [1]). Nell' unirsi degli spiriti singoli in un'opera comune il risultato scoppia fuori imprevisto da tutti, diverso da quello che ognuno aveva di mira, che costituiva per ciascuno la meta cosciente. E nulla meglio degli eventi attuali può condurre a mostrarci come nell'andamento collettivo dell'universo il fine reale, quello che sarebbe scorto da un osservatore superiore, sia diverso dai fini propostici e coscienti, precisamente a quella guisa che accade nel campo degli istinti animali; e, come, sempre del pari che in questo, la meta vera sfugga alla coscienza e al controllo degli agenti. " Cotale scienza (scrive il Vico circa la *Scienza Nuova*) dee essere una dimostrazione, per così dire, di fatto istorico della Provvedenza, perchè dee essere una storia degli ordini che quella, senza verun umano scorgimento o consiglio e sovente contro essi proponimenti degli uomini, ha dato a questa gran città del genere umano „ [2]). Senza umano scorgimento o consiglio: precisamente come nell'istinto. Questa *eterogenesi dei fini* (scoperta wundtiana di parola, non di cosa) è presente, ed ha il medesimo significato, negli istinti animali e nelle azioni coscienti umane.

Secondo il Münsterberg non è legittimo fare delle azioni istintive una classe speciale. Esse non offrono un carattere peculiare: possono essere azioni automatiche,

---

[1]) Se ci inducessimo ad accettare un punto di vista consimile a quello esposto dal Cousin con queste parole: " Che compie il grand'uomo, signori? i disegni della potenza superiore che agisce in lui e per mezzo suo. Ecco ciò che fa, ma egli *non ne sa nulla*; ed ha i suoi disegni particolari che persegue: compiendo un destino superiore crede di compiere le sue intenzioni personali „ (*Introd. à l'His. de la Philos.* Lez. X). — ci resterebbe perfettamente lumeggiata l'affinità tra le azioni volontarie e coscienti, anche le più luminose, e le azioni istintive.

[2]) *Scienza Nuova*, ed. Nicolini (Bari 1911, vol. I, pag. 184).

Digitized by Google

azioni volitive, azioni selettive. " Un'azione istintiva (egli scrive) è quella in cui i fini che precedono l'azione nella coscienza non sono realmente i fini ultimi di tutta l'azione. Ma se ciò caratterizza il processo, è evidente che è lo spettatore esterno che decide quale fine debba essere riconosciuto come ultimo, e non il soggetto che ha l'esperienza. L'individuo agente sperimenta uno stimolo e una reazione, cioè la forma tipica delle sue reazioni automatiche; ovvero sperimenta lo stimolo, l'idea d'un fine e la reazione, cioè la forma tipica della sua azione volontaria. Ed ora l'osservatore esterno, lo scienziato, viene e dice che quest'azione automatica servì ad un fine utile che non era nella mente dell' individuo, o che l'azione volontaria, nella quale si trovavano nella mente idee d'un fine, servì ad altri fini ancora più distanti. In entrambi i casi il meccanismo psicologico produce effetti imprevisti. Ma psicologicamente questo riferimento ad un fine che sta oltre non cangia il carattere automatico o volitivo dell'esperienza „. Si beve, egli aggiunge, per far cessare la spiacevole sensazione della sete; non *perchè* ciò è utile per esserci troppo poco liquido nelle arterie: questo è il fine ultimo, non avuto presente, nell'azione del bere, la quale poichè serve a quel fine ultimo e non cosciente, può dirsi istintiva [1]). Ora, questa giusta assimilazione delle azioni istintive alle azioni, che, per distinguerle da quelle, si vogliono denominare coscienti e volontarie, rafforza la nostra conclusione. Data tale assimilazione si presenta più stringente la illazione che anche nelle nostre azioni volontarie e coscienti deve esserci quel che c'è nelle azioni animali istintive, un fine che sta oltre il fine che si propone l'agente nella sua azione, che non è da questo scorto e che sarebbe veduto solo da un osservatore esterno superiore a lui di natura.

*
* *

Nè ciò sta soltanto per quanto riguarda le azioni di

---

[1]) Ugo Münsterberg: *Psychology, General and Applied*, New York, 1914, p. 185.

Digitized by Google

collettività umane o dell' umanità nel suo complesso. Si vegga il caso della morale individuale. Ogni azione morale non sarebbe, appunto come l'azione istintiva animale, un'azione in cui c'è un fine che sta oltre il fine veduto dall'individuo agente? Giustamente uno scrittore americano mette in luce che ogni sviluppo e progresso morale implica un'avventura della volontà e un atto di fede. Esso racchiude infatti un elemento di incertezza, perchè si tratta di sacrificare degli oggetti o una condotta che si sono già dimostrati soddisfacenti, per attuare fini più alti che sono nuovi e ancora non sperimentati. La conoscenza dell'agente, per quanto grande, non può farlo capace di predire con assoluta certezza l'esito della sua condotta; e tuttavia egli deve voler avanzare ed esser pronto ad incontrare processi inaspettati. Per avanzare deve sacrificare una inclinazione presente che egli effettivamente esperimenta in vista d'un futuro che è incerto e la cui esistenza e il cui carattere nessuna conoscenza può pienamente rivelargli. Ad ogni passo del suo sviluppo deve abbandonare oggetti già trovati appaganti per altri la cui realtà e il cui valore attendono la definitiva verificazione dai risultati dell'azione che sta per intraprendere. A ciò si richiede un atto di fede. L'abbandono di un bene, che, per quanto ristretto, è assicurato, per un altro che, sebbene forse più appagante, è incerto e in larga misura sconosciuto, implica uno sforzo della volontà guidata dall'intelligenza, trascendente il limite della prova o della certezza dimostrabile. La volizione morale è dunque " essenzialmente un' avventura; un'avventura in un campo sconosciuto " [1]): E così un altro più noto scrittore americano, il Dewey. " Il bene non può mai essere dimostrato ai sensi nè provato mediante il calcolo del profitto personale. Esso implica una radicale avventura della volontà nell'interesse di ciò che è invisibile e prudenzialmente incalcolabile " [2]).

---

[1]) Henry W. Wright: *Self-Realization, An Outline of Ethics*. (New York 1913, p. 342, 355, 303, 256, 189, 158).

[2]) Dewey e Tufts, *Ethics* (New York, 1914 p. 413).

Digitized by Google

Quando così si concepisce l'attività etica, la si concepisce come obbedienza ad un impulso di cui non si vede *tutta* la ragione, che non ha *interamente* una spiegazione razionale; il cui fine è non scorto da chi agisce o almeno incerto ai suoi occhi. La si concepisce, insomma, come movente da un potere che la suscita in noi per attuare un piano di miglioramento e raggiungere un fine di elevazione morale che un osservatore superiore a noi forse potrebbe, ma noi non possiamo conoscere. Secondo questa concezione l'impulso morale è dunque in noi della stessa natura che l'istinto nelle specie animali ed adempie una funzione analoga [1]).

Coloro poi che pensano (come il Renouvier [2]) ed anche il Fichte e in fondo lo stesso Kant) che l'unica definizione che si possa dare della morale è che questa consiste nell'operare il meglio scorto dalla coscienza, e quindi che la legge morale sia " fa ciò che la tua coscienza, scrupolosamente interrogata, ti dice di essere il meglio ", costoro — poichè si trovano di fronte il fatto che i responsi della coscienza circa il meglio da farsi sono dissimili e pugnanti da individuo a individuo, da tempo a tempo, da paese e paese — devono ammettere che tale teoria non si regge se non si suppone un fine o un disegno complessivo non visto dagli individui

---

[1]) Si ricordi del resto anche la geniale teoria del Guyau nell'*Esquisse d'une morale* ecc., secondo cui la morale è d'origine non razionale, ma istintiva; ed è in sostanza la pressione che esercitano sulla nostra coscienza, prima di qualsiasi intervento della ragione discorsiva, gli istinti e le tendenze profonde che stanno nella direzione della fecondità vitale.

[2]) V. p. es., oltre che tutta la *Science de la Morale*, nell'*Introduction à la Philosophie de l'Histoire* specie il cap. XXX. V'è, egli dice, " nell'uomo, all'infuori di ogni formula fissa, una coscienza libera che *fa la morale e si fa la sua morale* " (p. 562). " Il bene ed il male si distinguono sovranamente, quali si siano gli atti, in base a questo fatto solo che la persona, autrice di questi ultimi, li rende o no conformi alla giustizia, *come essa se la rappresenta* " (p. 565). " Il pensiero del meglio " (p. 564), bandito il quale, viene aperta la via al male morale, è, pel Renouvier, l'unica base dell'etica, tanto come attività che come dottrina.

Digitized by Google

che operano e che pure le loro azioni contribuiscono da lungi a realizzare. Bisogna supporre che ciò che la mia coscienza mi dice essere il meglio, ossia il mio " istinto morale ", per cui io avverto questa come l'azione da farsi, corrisponda a un certo fine non immediato ma remoto, perchè io non sia trattenuto dal compiere l'azione che scorgo come buona, dal fatto che altri scorgono come buona un'azione diversa, e confidi che operando secondo la mia coscienza opererò il bene. Occorre perciò postulare un accordo tra l'impulso buono della mia coscienza e un fine remoto del mondo; ed anzi (per poter giustificare la visione diversa della coscienza altrui) occorre postulare un accordo tra questo fine e le più divergenti e antitetiche visioni del bene o del meglio, e supporre che, per quanto queste siano opposte tra loro, pure tutte si armonizzino in un fine remoto che (come nell'azione istintiva) nessuna di esse scorge mentre si propone il fine immediato di realizzare l'immediato bene diverso, quantunque (come scorgerebbe un osservatore esterno di natura superiore) tale fine vi sia.

Senza di ciò la teoria che fonda la morale sulla coscienza ci lascerebbe in preda alla più assoluta arbitrarietà, e, nella mancanza di uniformità dei responsi delle varie coscienze, alla completa assenza d'ogni base e di ogni certezza. Anche secondo questa concezione, adunque, la " voce della coscienza " è analoga alla " voce dell'istinto " animale; e cioè ci spinge a fare certe azioni, ci crea il bisogno di certe azioni, che si deve supporre (se si ritengono buone solo perchè dichiarate tali dalla coscienza) rispondano ad un fine remoto e ad un complessivo disegno, da noi non veduto nel suo insieme, e dal quale appunto l'impulso a compiere quelle azioni, lo " istinto morale ", è stato improntato ed immesso nella nostra coscienza.

Ora, analoghe considerazioni si potrebbero fare relativamente all' " istinto religioso " assai affine del resto all' " istinto morale " secondo l'aspetto con cui abbiamo qui considerato quest'ultimo. Tanto l'istinto morale (come l'abbiamo considerato) quanto l'istinto religioso sono

Digitized by Google

un impulso verso un fine che, in quanto fine ultimo, è per noi misterioso al pari che per gli animali il fine ultimo dei loro istinti. La rondine che migra non si mette in viaggio pel fine remoto di raggiungere un nuovo paese; essa scorge solo un fine immediato e agisce per questo: il fine forse di compiere movimenti di reazione, per essa in quel momento soddisfacenti, a una certa situazione climatica esterna. Non migra perchè abbia predisposto di giungere ad una nuova terra e sappia di arrivarvi, ma perchè sente un impulso cieco fino ad un certo punto (rispetto cioè a quella che sarà la meta reale) a muoversi, a volare, a partire. Pure questo impulso relativamente cieco, che non vede il fine, giunge al suo fine ultimo. La rondine parte per quel cieco impulso non scorgendo il fine di pervenire ad una nuova terra, ma la nuova terra verso cui essa si dirigeva inconsapevolmente finisce con l'apparire agli occhi dell'animale e con l'offrirgli un asilo sicuro.

Se, come lo Stout accenna, non v'è, per quanto riguarda la coscienza o l'incoscienza del fine, differenza essenziale tra le nostre azioni volontarie e quelle animali istintive, perchè queste come quelle sono coscienti *d'un certo* fine, e quelle come queste sono incoscienti *d'una cert'altra* meta non preveduta; se, come vuole il Münsterberg, non c'è diversità sostanziale tra le azioni istintive e tutte le altre perchè per tutte del pari i fini presenti alla coscienza non sono i fini ultimi di tutta l'azione; può darsi che la legge d'armonia finale che domina nelle azioni animali istintive domini parimenti nel campo, non solo del nostro " istinto „ morale, ma altresì del nostro " istinto „ religioso. L'impulso che ci determina ad un'azione morale o ad una credenza religiosa, d'entrambe le quali spesso non vediamo la ragione e talvolta propendiamo a vedere l'irragionevolezza, potrebbe forse, come negli istinti animali, guidare ad un fine da noi non veduto; e a quella guisa che l'avventura migratoria dell'uccello mette capo (e l'uccello dovrebbe dire " miracolosamente „) a guidarlo in un nuovo paese, così potrebbe l'avventura morale e religiosa della nostra volontà

Digitized by Google

— avventura a cui ci abbandoniamo con fede per molti lati in entrambi i casi cieca — finir del pari col far sorgere dinanzi ai nostri occhi la nuova terra.

Allora, poichè ciò che è l' " istinto „ (nel senso ristretto della parola) per il meccanismo corporeo animale, sarebbe " l'ispirazione „ morale o religiosa per le nostre coscienze, la più profonda definizione di istinto risulterebbe quella data dal Gioberti. " L' istinto è nell' ordine dell' attività ciò che la sovrintelligenza in quello del pensiero. — L'istinto è la *grazia* nell'ordine del corpo „ [1]). E tanto la morale quanto la religione sarebbero veramente il καλὸς κίνδυνος di cui parla Platone, la zattera su cui ci avventuriamo per tentare la traversata del mare dell'incomprensibilità fondamentale della vita e del mondo, ὥσπερ ἐπὶ σχεδίας κινδυνεύοντα διαπλεῦσαι τὸν βίον, ἐπὶ λόγου θείου τινὸς διαπορευθῆναι [2]).

---

[1]) *Della Protologia*, Saggio IV, cap. VII.

[2]) *Fedone*, 114 D, 85 D.

Le pagine di questo capitolo erano state scritte e pubblicate assai prima che uscisse il libro del Bergson, *Les Deux Sources de la Morale et de la Religion*. Esse trattano un problema analogo. Ma è facile scorgere che in esse il rapporto tra istinto, morale e religione è ravvisato in maniera opposta a quella in cui lo ravvisa il B. L'errore fondamentale del B. sta (secondo noi) precisamente in ciò in cui, secondo i suoi ammiratori, consiste la sua più geniale scoperta: vale a dire nella concezione dell'intelligenza e dell' istinto come i due poli opposti o divergenti a cui mise capo l'evoluzione della vita; mentre l' intelligenza non è che istinto il quale è pervenuto a fabbricarsi coscientemente *le sue ragioni* (e in quanti luoghi di *Les Deux Sources* non è il B. costretto ad avvicinare e quasi identificare, contro la sua precedente tesi, intelligenza ed istinto!). Ora, mentre, per il B., l'istinto sotto forma di istinto della conservazione, è il produttore della morale " statica „ (quella che si limita alla soddisfazione delle esigenze etiche del circoscritto gruppo politico-sociale a cui l'individuo appartiene) e della religione " statica „ (quella costrutta dalla " funzione fabulistica „ per dissipare la rappresentazione della morte), secondo il modo con cui la questione è quassù ravvisata, l'istinto sarebbe appunto invece, esso esclusivamente, il produttore di quella morale e di quella religione che il B. chiama " dinamiche „.

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO IX

Trascendentalismo, « esperienza religiosa », religione del come-se.

Se la considerazione dei fatti, del mondo, della natura, della vita umana e animale ci fa oscillare tra l'affermazione di Dio e la sua negazione, e sospinge il pensiero religioso a passare da una posizione affermativa ad una negativa; ugualmente duplice e contraddittoria è la ripercussione che da alcune intuizioni metafisiche si riflette nel campo della religione. Da esse il pensiero deduce con uguale legittimità e validità così conclusioni religiose come conclusioni irreligiose, e in quelle intuizioni metafisiche affissandosi, cercando spassionatamente e imparzialmente di spremerne il significato che rispetto alla religione esse contengono, si trova senza soluzione sbalzato dall'una all'altra opposta direzione. — Ciò è sopratutto evidente per la filosofia più ricca di influssi nell'epoca moderna, cioè il trascendentalismo kantiano [1]: il quale ci offre anche nei suoi interpreti la esemplificazione storica e di fatto delle due contraddittorie deduzioni circa la

---

[1]) Richiamiamone la definizione esatta con le stesse parole di Kant: " Ich nenne alle Erkenntniss *transscendental*, die sich nicht sowol mit Gegenstände, sondern mit unserer Erkenntnissart von Gegenstände, so fern diese *a priori* möglich sein soll, beschäftigt „ *(Kr. d. reinen V.* II^a ed. or. p. 25. La I^a, p. 11-12 diceva: " ... sondern mit unsern Begriffen *a priori* überhaupt beschäftigt „. Trad. it., Bari, Laterza, 1910, p. 57),

Digitized by Google

religione, che si possono da un'unica intuizione metafisica ricavare.

Il kantismo può offrire uno dei più efficaci ordini di argomenti a favore della religione e veramente arrecare una forza profonda e quasi inebbriante di convincimento religioso. E può nell'istesso tempo presentare la più sicura premessa speculativa per tagliar corto ad ogni religiosa illusione e cacciar in bando ogni credenza nell'al di là.

Una avvincente potenza di persuasione religiosa esso presenta per ciò che, considerato sotto un suo aspetto, ci fa scomparire dinanzi il mondo reale, annienta la realtà che noi attribuiamo a questo mondo e sposta per così dire il senso della realtà da esso ad un mondo interamente diverso di cui questo non è che l'apparimento [1]. Come interprete delle conclusioni religiose che questo aspetto del pensiero kantiano ci impone, possiamo considerare sopratutto il Deussen.

Se dall'infinità dello spazio e dall'impossibilità che esista qualcosa che non riempia uno spazio, sembra negata

---

[1]) Forse il passo di Kant che più vivamente suggerisce quest'ordine di pensieri (quantunque immediatamente seguito dalla dichiarazione che egli non afferma ciò sul serio) è quello in cui asserisce che contro la constatazione della bruta accidentalità cui è in preda la nostra vita, tendente a togliere ogni credenza nell'immortalità, " voi potete richiamare un'ipotesi trascendentale : che tutta la vita è soltanto intelligibile, non soggetta punto a cangiamento di tempo, e non è cominciata con la nascita, nè finisce con la morte ; che questa vita non è altro che un semplice fenomeno, cioè una rappresentazione sensibile della vita pura dello spirito, e l'intero mondo dei sensi è una semplice immagine, che sta innanzi al nostro presente modo di conoscere, e, al pari di un sogno, non ha in sè nessuna realtà oggettiva ; che, se noi intuissimo le cose e noi stessi, come esse sono e come noi siamo, noi ci vedremmo in un mondo di nature spirituali con cui il nostro unico vero commercio nè è cominciato con la nascita, nè cesserà con la morte della carne „. (*Cr. d. R. pura*, Bari, 1910, p. 583). — Ciò sta, del resto, in perfetta contraddizione con l'altra direzione del pensiero kantiano secondo cui il noumeno è un puro segno negativo e di confine, unicamente la designazione che nelle nostre sensazioni vi è un elemento di passività, e altrimenti *blosse Grille*, semplice fantasia (*ib.* p. 266).

Digitized by Google

l'esistenza di un Dio, Kant — dice il Deussen — ci dimostra che l'intera estensione spaziale del mondo è un fenomeno soggettivo. Ecco dunque aperta la possibilità che dietro questo ordine spaziale, esista un altro ordine divino delle cose, quantunque, fintantochè siamo congiunti ai nostri organi di conoscenza, non possiamo menomamente rappresentarcelo. Se l'immortalità dell'anima sembra smentita dal fatto naturale della morte, Kant c'insegna che, mentre l'uomo, come fenomeno, soggiace alle leggi del tempo, invece come cosa *in sé* egli è intemporale, poichè il tempo non è se non una forma dei fenomeni, e quindi a questo suo *in sè* non si applica nè principio nè fine. Ecco quindi presentarcisi l'immortalità, non come durata nel tempo, ma come il passare dal ciclo fantasmagorico della temporalità nel regno dell'intemporale, quantunque di ciò la nostra conoscenza congiunta indissolubilmente alla forma del tempo, non possa farsi alcuna rappresentazione [1]). In una parola, se " come fenomeno io sono corpo e nient'altro, corpo nel tempo e quindi mortale... dall'altro lato, noi siamo, come cose in sè, fuori del tempo, e quindi non conosciamo nè nascita nè morte " [2]).

Chi si sprofonda in questo ordine di pensieri può indubbiamente trarne la convinzione dell'esistenza di Dio. Ma d'altra parte, quando l'ebbrezza diminuisce, quando la vertigine che dal punto di vista trascendentale si sprigiona si fa meno violentemente sentire, il pensiero comune, il pensiero sobrio, non cessa dall'elevare le sue obbiezioni. Il bisogno stesso di tale dimostrazione trascendentale di Dio, non proverebbe piuttosto la sua inesistenza? Le cose la cui esistenza ha bisogno d'essere dimostrata, attestano, solo con ciò, d'essere dubbie; ed è anzi forse più esatto dire che si *dimostra* l'esistenza solo

---

[1]) *Naturwissenschaft, Philosophie und Religion* in *Weltanschauung* (Berlino 1911, specialm. pag. 371).

[2]) *Discours de la Méthode pour bien étudier l'histoire de la filosophie* ecc. (Comunicazione al Congresso Internazionale di Filosofia. — Parigi, Colin, pag. 25).

Digitized by Google

delle cose inesistenti e false. La dimostrazione dell' esistenza d' una cosa è una prova della sua dubbiezza, o, meglio, della sua inesistenza e falsità. Chi si sognerebbe di mettersi a dimostrare l' esistenza del sole? Ma si *dimostra* l' esistenza di Dio. Se il sole della onnipotenza divina esistesse, non si manifesterebbe in modo così incontrovertibile che ogni dimostrazione (e tanto meno una dimostrazione sottile, escogitata dai filosofi, suscettibile di valere solo per un' infima minoranza degli uomini) sarebbe inutile? Un uomo, un cane, un sasso rivelano manifestamente e in modo incontrovertibile la loro esistenza, e non deve farlo l'essere onnipotente e supremo? E deve, invece, lasciarci nell'incertezza della sua esistenza, in una discussione intorno ad essa che dura da venticinque secoli e non è prossima a finire? Deve lasciarci nell'incertezza su di una questione per noi di così vitale importanza? Perchè Dio non ci si sarebbe potuto davvero manifestare indiscutibilmente nei fenomeni, come avviene nelle leggende bibliche, ciò che dimostra appunto che l'esigenza del pensiero non ancora sofisticato è che egli così si manifesti? Forse perchè la certezza dell'esistenza di Dio avrebbe tolto la nostra libertà di scegliere tra il male ed il bene, ed egli aveva bisogno di lasciarci nell'incertezza affinchè la nostra scelta del bene fosse dettata unicamente dal senso del dovere morale e non dal fatto che oramai *sapessimo* che esiste un giudice supremo? Ma che ragionevolezza c'è nel tenerci in questa ambiguità e nel sottoporci quasi malignamente ad una forma di prova a cui un padre non sottometterebbe mai il suo figliuolo? E sopratutto perchè lasciare, non solo il giudizio morale, ma altresì l'intelletto dell'umanità correre alla deriva lungo tutta la vita di questa, con costruzioni scientifiche e filosofiche e interpretazioni del mondo, le più contrastanti tra di loro, e che sarebbero per la maggior parte fallaci se Dio esistesse? Perchè non illuminarci definitivamente, e *al di sopra d'ogni possibilità di discussione?* Giacchè fin che un fatto è in discussione non è provato. Se, osservando un oggetto lontano, si discute se sia qualcosa e che sia, ciò vuol manifesta-

Digitized by Google

mente dire, che, poichè e finchè si discute, non si sa se sia e che cosa sia [1]). Ma se taluno aggiungesse l'asserzione che quell'oggetto è un'entità onnipotente, benevola, che dirige il mondo e vi provvede, che vuol essere riconosciuta e venerata, si ha il diritto di dire che il fatto che se ne discute, il fatto che tutte queste asserzioni possono essere da altri messe in dubbio, prova che tale entità onnipotente e buona esso *non è;* cioè che questa non esiste. Se, onnipotente, benevola, provvidente, esistesse, essa avrebbe manifestato la sua esistenza come quella d'un uomo, d'una pianta, d'un animale, d'un sasso — cioè *indiscutibilmente.* Tutte le teorie che architettiamo per persuadere noi medesimi che, non ostante la mancanza d' una tale indiscutibile rivelazione, pure Dio, ripostamente, insensibilmente, impalpabilmente, in qualche forma esiste, o che una qualche rivelazione esplicita di lui (la natura, la coscienza) l' abbiamo, sebbene non sia ciò in cui ognuno scorga ineluttabilmente una rivelazione di Dio; tutto questo costruirci ad ogni costo e coi più sottili mezzi una pretesa rivelazione di Dio, incerta, nebbiosa, aerea, quando manca quella patente, visibile fuor d'ogni dubbio, che sarebbe per un essere onnipotente cosa facile anzi necessaria dare, come per un corpo luminoso la luce, tutto ciò non è che fantasma cerebrale e il dibattersi disperato per cercar di nascondere a noi stessi l'inesorabile e sconsolata evidenza.

Si parla è vero di " esperienza religiosa ", come suona una frase di moda, sebbene il concetto sia vecchio e già Schelling vi abbia fatto capo nell'ultima fase, " po-

---

[1]) Questa asserzione — dove c'è divergenza di giudizi e di menti non c'è conoscenza — fa per solito uscir dai gangheri i dogmatici idealisti. Vogliamo loro ricordare che essa esprime il pensiero di Platone. Σ. Οὐκοῦν τοὺς εἰδότας ὁμολογεῖν τε ἀλλήλοις καὶ μὴ διαφέρεσθαι; Α. Ναί. Σ. Ἐν οἷς δ'ἂν διαφέρωνται, ταῦτα φήσεις εἰδέναι αὐτούς; Α. Οὐ δῆτα (*Alc.* I, 111 B), — Taciamo, naturalmente, di Sesto Empirico. Οὐκέτι ὁμοφρονήσουσι (XI, 36); questa è per lui costantemente la prova che, dove la cosa sta cosí, la verità non è raggiunta.

Digitized by Google

sitiva „, della sua filosofia [1]). E non v'è dubbio che la " esperienza religiosa „ come esperienza soggettiva esiste, e non è ignota ad alcun spirito non superficiale. Spesso ci sopravviene e ci afferra l'intuizione che siamo veramente come un convolvolo d'acqua in un fiume che avverta di essere formato e sospinto da una corrente che ha la fonte fuori e al di là di esso e che prosegue in avanti oltre esso, in un avanti in cui però anch'esso è trasportato e in qualche modo e forma sarà presente [2]). Ma quando si fa capo all' " esperienza religiosa „ per provare la realtà dell' oggetto di essa; quando si dice: l'esperienza religiosa esiste, lo constata la coscienza di chi la possiede e la vive; e quando si aggiunge: bisogna però non voler prima sapere od ottenere una dimostrazione razionale, ma anzitutto avere o suscitare in sè la fede, e allorchè si ha questa *dopo si sa* [3]); quando

---

[1]) " Als das Wirkliche der Erfahrung aber, zu welchem die positive Philosophie fortgehe, giebt Schelling das religiöse Bedurfuiss der Menscheit und seine Bethätigung an „ (BERGMANN, *Geschichte der Philosophie*, Berlino, 1893, vol. II p. 306).

[2]) " Man is a stream whose source is hidden. Always our being is descending into us from we know not whence... When I watch the flowing river, which, out of regions I see not, pours for a season its streams into me, I see that I am a pensioner, not a cause, but a surprise spectator of this ethereal water „ (EMERSON, *The Over-Soul*).

[3]) Cosi specialmente lo Hilty, uno degli scrittori nelle cui pagine si sente veramente la religione farsi vita vissuta quotidiana, diventare felicità e salute anche fisica; trasfondersi nell'attività morale, permeare e far fruttificare tutti i momenti — e la cui lettura istruisce quindi intorno a ciò che sia e operi la religione, mille volte di più dei dottrinarismi d'un Hegel, d'uno Schelling, d'un Höffding. " Dass es eine solche Macht gibt, die man zwar nicht vernuftmässig beweisen, wohl aber versuchen und selbst erfahren kann, das ist die geheimnisvolle Wahrheit der Religion, und sie wurde ein sehr viel offeneres Geheimnis sein, als sie es jetzt ist, wenn alle Menschen nur einmal in ihrem Leben den Versuch, ob es eine solche Kraft gebe, wagen wollten „ (*Glück*, vol. II p. 149) " Es wird oft von völlig aufrichtigen Menschen eingewendet, sie können nicht an Gott glauben. Das ist ganz wahr, aber deshalb, weil sie sich nicht zu einen Leben entschliessen wollen, wie es dieser lebendige Glaube dann fordert; im ungekehrten Falle würde es ihnen möglich sein „ (*Ib.* p. 237). La religione è " eine innere Überzeugung, die trotz ihrer

Digitized by Google

si dice ciò, la risposta che spunta in ogni mente che non voglia lasciarsi trasportare, è ovvia. C'è l'esperienza religiosa, si assevera. Essa prova l'esistenza del suo oggetto. Sì, l'esperienza religiosa c'è. Ma c'è anche l'esperienza spiritica, teosofica, dello *Joga*, del fachirismo, e per tutti quelli che si immergono in questi punti di vista (che hanno prima la fede) l'esistenza sperimentale del loro oggetto è altrettanto certa quanto nel caso della religione. C'è anche l'esperienza del dionisismo come nelle *Baccanti* di Euripide. Ma sono precisamente *esperienze* a cui la mente deve resistere se vuol conservarsi sana, e cedendo alle quali essa cade in quella che Renouvier chiamava la " vertigine mentale „, la costruzione allucinatoria consistente appunto " nel passaggio dall' immaginazione del possibile a quella del reale, o da un'ipotesi, da principio dichiarata tale, alla conoscenza d' una pretesa realtà „. Vertigine mentale, a cui esplicitamente il Renouvier annovera i fenomeni mistici, e in generale le credenze religiose avite, la forza delle quali è dovuta appunto " a una vertigine che agisce fin dall' infanzia „. Vertigine mentale, infine, il cui rimedio Renouvier addita nel " saper dubitare „, nell' " apprendere a dubitare „ [1]) — cioè nello scetticismo.

---

absoluten Notwendigkeit für den Bestand der Welt nicht bewiesen werden kann, freilich auch keines Beweises bedarf für den, der sie hat, und zu der überhaupt Niemand durch Lehre, auf blosse verständnismässigen Wege gelangt „ (*Ib.* vol. I p. 95). " Sage nicht, du wollest es wohl, könnest aber nicht. Das letzere wäre an sich zwar richtig; sonst, wenn wir selbst von allen dem befreien könnten, brauchten wir nur eine vernuftige Philosophie und keinerlei Religion... Aber es liegt eben doch nicht an können, sondern am Wollen „ (*Ib.*. vol. III, p. 35) " Versuch's... handle einmal eine Zeit lang so, als ob es so wäre „ (*Ib.* vol. III, p. 48). È, però, degno di nota che l'Hilty, pur così veramente invasato di cristianesimo, ha la imparzialità di riconoscere che la morale stoica è per molti più efficace della morale religiosa (*Ib.* vol. I p. 88, 89). — V' è poi, appena bisogno di far riferimento ai casi della cosiddetta " esperienza religiosa „ che il James ricorda e brillantemente illustra nel libro di questo titolo.

[1]) *Traité de Psychologie Rationelle* (Paris, Colin 1912, vol. I, p. 278, 284, 287, 296). — Così il Drews osserva giustamente : " Er

Digitized by Google

Nè è lecito, del resto, cercar di confondere, usando lo stesso nome, l'esperienza in questo senso, nel senso cioè di stato assolutamente soggettivo, la cui corrispondenza ad un'esistenza obbiettiva è più che dubbia, con l'esperienza nel senso usuale della parola, con l'esperienza empirica e fenomenica, ossia con la constatazione dei fatti. — In altre parole; poichè data la premessa: " prima abbiate la fede, poi *saprete* ", si ha l' " esperienza " relativamente a qualsiasi più bizzarra fantasticheria, tale risultato di siffatta forma raffinata del " cela vous abêtira " pascaliano non è, per un cervello chiaro, prova della realtà della cosa " esperimentata ", ma il contrario.

V' è, del resto, un semplice argomento che basta a liquidare definitivamente l' " esperienza religiosa ". Esso si può esprimere nel modo più stringente forse così.

Tu dici: io sono certo dell'esistenza di Dio, perchè lo percepisco direttamente in me, nella sua azione interna su di me, nella voce con cui Egli interiormente mi parla. — Sciocco! la Potenza suprema si occupa di agire in quel nulla che tu sei. Perciò vi credi. Ma non ti dice niente il fatto che essa in quel nulla che tu sei si dia la pena, come tu credi, d'agire, ma non si curi invece di agire sul complesso della natura, che lascia in preda al caso, alla negazione e al disconoscimento d'ogni valore morale; nè si curi d'agire sull'umanità nel suo complesso, che lascia in preda all'immoralilà, all'insensatezza, all'egoismo più feroce, alla crudeltà, al sangue, alla guerra.

***

Nel campo del trascendentalismo kantiano si presenta però un'altra concezione della religione. Quella secondo cui Dio è una delle " idee " della ragione: vale a dire, non già alcunchè di cui si possa asserire l'esistenza (il

---

beruft sich für die Wharheit seiner Auschauung noch immer auf die sogennante *religiöse Erfahrung*... ohne zu bedenken, dass auf religiösen Gebiete der Mensch in der Regel nur dasjenige *erfährt* wozu Gewonheit und Beziehung die keime in ihn gepflanzt haben " (*Die deutsche Spekulation seit Kant* etc., Lipsia, 1895, vol. I, p. XII).

Digitized by Google

che non è lecito fare se non riguardo a ciò cui si possono applicare i concetti dell'intendimento, cioè alla sfera dei fenomeni), ma un principio o una credenza " regolativa ", la quale, sebbene non si possa affermare vi corrisponda alcuna realtà, pure presenta un immenso valore per la nostra vita spirituale ed è necessario quindi professare.

Questa teoria è uno dei più tipici esempî dell'ambiguità in cui in quasi tutti i suoi punti fondamentali la filosofia kantiana s'aggira; e attesta in particolare lo stato di una mente che non sa o non vuole (fors'anche per ragioni di opportunità e rispetti umani) nè esplicitamente respingere nè esplicitamente accettare modi di vedere antichi e ufficialmente adottati, ma di cui essa avverte l'insostenibilità; e che cerca di uscire dall'imbarazzo mediante una parola od una formula equivoca la quale permetta insieme una specie di adesione ad essi e una specie di loro reiezione.

Il Vahinger, che ha diligentemente raccolto ed esaminato i passi di Kant che si riferiscono alla questione, dimostra come (sebbene non senza contraddizioni) il pensiero principale di Kant al riguardo sia quello che tali " idee " della ragione, e quindi l' " idea " di Dio, non sono se non oggetti immaginari, *focus imaginarius*, illusioni, creazioni della fantasia o *Erdichtungen*, *Gedankenwesen* o *ens rationis* (che per Kant è = nulla), cose che non sono e non possono essere reali, falsità insomma, e, precisamente, non ipotesi, ma finzioni: poichè, per Vahinger, ipotesi sono " ammissioni di oggetti che stanno in connessione eventualmente dimostrabile coi fenomeni empirici e quindi servono alla spiegazione e all'integrazione dell'esperienza frammentaria; perciò di oggetti la cui realtà è ammissibile "; all'incontro le finzioni sono " ammissioni d'alcunchè d'irreale, con la coscienza di tale irrealtà " [1]) — E di quest'ultima specie sono, se-

[1]) *Die Philosophie des Als Ob*, IVª ediz., Lipsia, 1920, p. 634; p. 613 e seg. Riportiamo, a conferma di quanto sopra, solo questi passi: " Obgleich diese Ideen gestandlos (und in dieser Hinsicht

Digitized by Google

condo il più genuino pensiero di Kant, come Vahinger dimostra, le " idee „ della ragione, e tra esse l' " idea „ di Dio.

Pure essendo dunque questa idea una creazione immaginaria, pur essendo falsa in quanto si pretenda che essa corrisponda ad un oggetto, essa è però per Kant (e per Vahinger, che fonda su tale " finzionismo „ la sua filosofia) provvista di piena validità, perchè è una finzione " euristica „, perchè serve ottimamente di principio regolativo dell' intelletto. Su questo pensiero d'una idea di Dio, falsa nel senso che nessun oggetto vi corrisponde, valida (vera) nel senso che è non già, nemmeno, un'ipotesi, ma una finzione " euristica „, un ottimo principio regolativo per l' intelletto, si vorrebbe nel criticismo kantiano trovare una via d' uscita tra la pura e semplice negazione della religione e la credenza comune, respingere questa senza cader in braccio di quella, poter mantener il linguaggio, il sentimento, l' apparato religioso pur dovendo riconoscere che si è costretti a rinunciare all'oggetto della religione.

Per conto nostro, crediamo sia il caso di cessar di trastullarsi con queste " idee „ kantiane, prodotto in ultima analisi d' un ibridismo filosofico. Una finzione, consistente nell' " ammissione d' alcunchè d' irreale, con la coscienza di tale irrealtà „, è una sciocchezza, che non serve a nulla, nemmeno ad illudere colui che con siffatta coscienza se la pone. Dubitiamo se, anche nel campo della scienza, finzioni, nel preciso senso definito dal Vahinger, anzichè quelle che egli definisce come ipotesi, siano presenti, operative ed efficaci. Ma certo è che esse non possono aver luogo nel campo religioso; poichè al pensiero religioso non basta, come alla ricerca scientifica, porre davanti a sè in forma meramente ipotetica, provvisoria, o anche coscientemente falsa, punti d'orientamento per ricerche e scoperte. Esso — la cui es-

---

falsch) sind „ ecc. (p. 630). " Ist Glaube so viel als die Annahme, als ob etwas wäre, was nicht wirklich ist und nicht wirklich sein kann „ (p. 638). " Also: Gedankenwesen = Nichts „ (p. 631 n. 1).

Digitized by Google

senza è ben lungi dall'essere, come quella del pensiero scientifico, la *ricerca* di verità, e vuol essere invece il sicuro possesso di esse — ha bisogno, non d'immaginati punti d'orientamento nella via della ricerca, ma di oggetti nella cui esistenza credere.

Ma inoltre, quand'anche l'" idea „ di Dio (e così la " idea „ dell'anima) siano finzioni " euristiche „, principî regolativi utili nelle nostre ricerche intellettuali (e noi pensiamo ciò sia il contrario della verità, chè quelle due " idee „ sono sempre state un impaccio a tali ricerche), tale loro funzione si esplicherebbe nel campo scientifico e non avrebbe alcun significato per la vita religiosa. Infatti, il carattere di finzione euristica delle due " idee „ dell'anima e di Dio sta per Kant in ciò che esse giovano all'indagine psicologica e scientifica perchè pongono innanzi agli occhi il principio dell'unità sistematica nella spiegazione dei fenomeni dell'anima e di quelli della natura. Noi spieghiamo meglio i fatti psichici o quelli naturali se muoviamo dalla presupposizione che tanto i primi quanto i secondi formino, ciascuno nella loro sfera, una unità sistematica e finalistica. Simboleggiamo l'idea di questa unità col nome di " anima „ nel primo caso, col nome di " Dio „ (sapiente ordinatore del mondo, a cui egli ha dato la razionalità che si tratta di scoprire) nel secondo. E questo è tutto [1]).

Ciò non ha alcuna portata riguardo al pensiero religioso. Chè se poi si pretende costruire la credenza in Dio su Dio come " idea „ nel senso kantiano, ognuno avverte immediatamente l'equivoco e il falso di ciò. Non già " simboli „ o " finzioni „ la credenza in Dio vuole, ma una realtà effettivamente ed esteriormente esistente. Continuar a parlare di Dio nell'atto che lo si riduce a " idea „ kantiana, è ateismo grandemente aggravato dal peccato della maschera e vorremmo dire della duplicità [2]).

---

[1]) Si vegga sopratutto nella *Crit. della Rag. Pura* la parte dell'*Appendice alla Dialettica Trascendentale* intitolata *Dello scopo finale della dialettica naturale della ragione umana.*

[2]) V. la bella critica del tentativo di costruire una religione del

Digitized by Google

***

Ma lo stesso punto di vista trascendentale, del resto, preso da un altro punto di vista, distrugge quelle basi della credenza in Dio e nell'immortalità, che esso medesimo, preso nel primo aspetto, aveva poste.

Possiamo considerare come rappresentante di questa seconda ed opposta tendenza del kantismo (oltre che Schopenhauer) E. v. Hartmann.

Se tutto ciò che percepiamo e conosciamo è fenomeno dovuto al giuoco delle nostre forme sensibili e intellettuali, è apparenza e non cosa in sè, è alcunchè che con lo scomparire di quelle forme alla sua volta scompare come le immagini dovute a un riflesso di luci operato con prismi e specchi cessano e scompaiono con la rimozione di questi; se tutto ciò che è nello spazio e nel tempo è una siffatta apparenza, priva di reale e duratura consistenza, perchè spazio e tempo non sono se non forme soggettive nostre, non sono che gli specchi con cui si produce quel giuoco di luci e di immagini; allora, poichè anche la nostra individualità e la nostra coscienza sono soltanto apparimenti fenomenici creati dalle forme dello spazio e del tempo e solo in queste esistenti, così con la morte, col cessare di quelle forme, individualità e coscienza devono scomparire. " L'individualità tanto della vita organica, quanto della coscienza, sono un apparimento (*Erscheinung*), che scompare con la morte, e lascia dietro sè, solo l'essenza, il Tutto-Uno incosciente " [1]. " Spazio e tempo sono l'unico a noi noto *principium individuationis* " [2]; quando, con la morte cessa la sensibilità e quindi le forme, a questa proprie, dello

---

come se o pragmatistica, in H. Scholz, *Die Religionsphilosophie des Als-Ob* (Lipsia. Meiner, 1921). Egli scrive giustamente fra l'altro: " Die Als-ob-Lehre geht von der Voraussetzung aus, dass der Gottesglaube eine *Fiktion* ist. Sie bestreit das *Dasein* Gottes und ist in diesem rein *kategorialen* Sinne als Atheismus zu bezeichnen " (p. 144).

[1]) *Philos. d. Unbew*, XIª ed., Lipsia, Haacke, 1904 vol. II, p. 358.

[2]) *Ib.* p. 162.

Digitized by Google

spazio e del tempo, scompare anche necessariamente il nostro *principium individuationis,* e la nostra individualità e la nostra coscienza restano cancellate.

Queste considerazioni ci portano dappresso alla questione dell'immortalità. Nella quale le antitesi del pensiero religioso si acutizzano e diventano tanto più violente e angosciose in quanto la questione ci tocca più davvicino. Ma sarebbe forse ingenuità, al nostro tempo, trattare questa questione in forma sistematica....

Digitized by Google

Digitized by Google

CAPITOLO X

Pensieri sull'immortalità

L'idea dell'immortalità sorge per la medesima ragione per cui sorge l'idealismo. E sorge irresistibile per la medesima ragione per cui sorge irresistibile quest'ultimo.

L'idealismo (checchè vantino i suoi propugnatori) è tutto contenuto in tre righe del Berkeley e da queste tre righe interamente scaturisce. " ... It does not shew that you can conceive it possible the objects of your thought may exist without the mind. To make out this, it is necessary that you conceive them existing unconceived or unthought of, which is a manifest repugnancy „ (*Of the Principles of Human Knowledge*, § 23).

Tutto l'idealismo è qui. Su questa constatazione, già così definitivamente formulata dal Berkeley, dell' impossibilità che le cose vengano *pensate non pensate*, tutto l'idealismo si erige, e ad essa in sostanza si riduce. Ossia: lo idealismo sorge, e sorge irresistibile, unicamente per l' impotenza della mente — per l'impotenza che forma l'istessa essenza della mente — a pensare le cose prescindendo dal suo atto di pensarle.

Si tratta d' impotenza. Tanto è vero che mentre la mente soggiace alla necessità di nulla poter concepire non concepito, ossia esistente fuori di sè, fuori del pensiero, soggiace nel medesimo tempo alla necessità di porre qualcosa fuori e indipendentemente da sè, dal pensiero. Il circolo vizioso in cui essa è presa, mostra che si tratta d'impotenza. E proprio uno dei più grandi idea-

Digitized by Google

listi, il Fichte, ha una volta formulato con molta efficacia questo circolo vizioso. " Dies, dass der endliche Geist nothwending etwas Absolutes ausser sich setzen muss (ein Ding an sich) und dennoch von der anderen Seite anerkennen muss dass dasselbe nur für ihn da sei (ein nothwendiges Noumenon sei), ist derjenige Zirkel, den er in das Unendliche erweitern, aus welchem er aber nie herausgehen kann „ (*Zweite Einleitung*).

Da questa medesima impotenza mentale sorge necessaria e irresistibile l'idea dell'immortalità. Come l'idealismo nasce e si regge invincibile sull' impotenza a *pensare non pensate* le cose in generale, così l'idea dell'immortalità nasce e si regge invincibile sull' impotenza a *pensare non pensata* una certa singola cosa, quella precisamente che *pensare non pensata*, staccare dal pensiero vivente, è più che mai impossibile, perchè è appunto la cosa che pensa: — me stesso.

" Je *sais* que je vais mourir, je n' arrive pas à me *persuader* que je vais mourir „ diceva Renouvier moribondo nei suoi *Derniers Entretiens* (p. 4). Ed è così sempre e per tutti. Tutti *sappiamo* di morire, ma non *possiamo* persuadercene. E non lo possiamo, appunto perchè anche quando ci pensiamo chiusi nella tomba, non possiamo non essere *noi stessi* che ci pensiamo così, cioè non possiamo non figurarci di percepirci così *noi stessi*, di vederci *morti* nella nostra vivente percezione, di constatarci *spenti* nel nostro *vivente* pensiero. Ma staccare da noi la percezione e il pensiero, ossia la vita, non ci è possibile. È ciò che espresse già mirabilmente Lucrezio:

„.. facit esse sui quiddam super inscius ipse...
... neque enim se dividit hilum,
Nec removet satis a proiecto corpore; et illud
Se fingit sensuque suo contaminat adstans...
Nec videt in vera nullum fore morte alium se
Qui possit vivus sibi se lugere peremptum.

(III°, 891 e s.)

Perciò si ha la certezza empirica che si morirà, e in-

Digitized by Google

sieme una specie di certezza intuitiva che si è eterni, che *questo* essere *qui* non può venir distrutto. Se sono, per la stessa essenza della mente, incapace di pensarmi morto, come mi è mai possibile credere che morirò? " Quell' esempio di sillogismo che aveva imparato nella logica di Kiesewetter: Caio è un uomo, gli uomini sono mortali, dunque Caio è mortale, gli era, durante tutta la vita, parso giusto solo nei riguardi di Caio, ma niente affatto nei propri. Quello era Caio, l' uomo in genere, e la cosa era perfettamente giusta; ma lui non era Caio, nè l'uomo in genere, era invece stato sempre un essere diverso nel modo più assoluto da tutti gli altri... E Caio è veramente mortale ed è giusto che muoia, ma per me, Vania, Ivan Iljic, con tutti i miei sentimenti e pensieri, per me è un' altra cosa. E non è possibile che mi tocchi morire. Sarebbe troppo orribile ". Il fatto, qui (*La morte di Ivan Iljic*, VI) con profonda penetrazione constatato e rappresentato da Tolstoi, ha il suo fondamento appunto nell' impossibilità di concepire la *nostra* morte, impossibilità derivante da ciò che il concepire sè stessi morti vuol dire pensare la propria morte (il proprio non-pensiero) prescindendo dal proprio pensiero, fuori da questo, chè se non si prescinde da questo non si prescinde dalla vita e non si può quindi concepire la propria morte. Ma come ogni oggetto, ogni cosa ci si annichila dinanzi quando ci sforziamo di pensarla fuori e indipendentemente dal pensiero, così, e più, ci si annichila dinanzi la nostra morte, la nostra non-coscienza, se ci sforziamo di pensarla (come pur sarebbe necessario per concepirla) fuori e indipendentemente dalla nostra coscienza. Per concepirla, bisognerebbe che la nostra morte potessimo *pensarla non pensata.*

La credenza nell'immortalità è quindi la cosa più ovvia, anzi più inevitabile, perchè deriva da questa impossibilità logica, gnoseologica, in cui si trova la nostra mente di *pensarsi non pensante,* da questa impossibilità scaturente dal fatto che per concepire la nostra coscienza *estinta* noi dobbiamo accompagnarla e starle accanto nella morte con la nostra coscienza *viva.* All' idea della

Digitized by Google

immortalità siamo dunque invincibilmente vincolati come alle categorie del tempo, dello spazio, della causa, della relazione necessaria soggetto - oggetto (o come alla necessità di *vedere* il sole girare attorno alla terra, sebbene *sappiamo* che il contrario è vero).

Ma si tratta anche qui di impotenza mentale. E lo prova il fatto che l'impossibilità logica, gnoseologica, di concepire la morte, sparisce quando siamo in presenza della morte d'un altro, della morte di " Caio ". Dimentichiamo soltanto, o non riusciamo a tener presente, che, per lui, precisamente *io*, sono l' *altro*, sono " Caio ", la morte del quale è perfettamente possibile concepire, assolutamente naturale e certa.

*
* *

Si deve riconoscere, in un determinato senso, che l'idea e la speranza dell'immortalità, per quanto assurda, pure è un effetto della ragione. Lo " slancio vitale " con l'aver messo capo alla ragione, ha creato l'occhio che può vedere la morte: un fatto orrendo. Suscitando accanto a ciò la speranza, la fede, la certezza dell'immortalità, ha, anche, prodotto l'antidoto. Si tratta della *List* della natura. Perciò, Spinoza direbbe che la credenza nell'immortalità, e in generale nelle religioni, è tanto diffusa e salda perchè " idea, quae corporis nostri existentiam secludit, in nostra Mente dari nequit, sed eidem est contraria " (*Eth.* III, Prop. X); perchè " cum Mens ea imaginatur quae corporis agendi potentiam minuunt vel coërcent, conatur, quantum potest, rerum recordari quae horum existentiam secludant " (*ib.* III, Prop. XIII); perchè " id omne de nobis affermare conamur, quod nos laetitia afficere imaginamus, et contra id omne negare quod nos tristitia afficere imaginamus " (*ib.* III, Prop. XXV).

*
* *

La vita nello stadio della pura animalità non vede la morte, ed è quindi a questo riguardo pienamente in pace. La ragione gliela fa vedere. Occorre perciò che si produca

Digitized by Google

un mezzo *razionale*, fondato sulla *ragione*, movente dalla stessa *ragione*, per non vederla più e ritornare su questo punto allo stato dell'animalità. Tale mezzo è la credenza nell'immortalità, la *dimostrazione* di questa. — La credenza nell'immortalità è il ritorno che, superando la percezione della morte che in confronto dell'animalità la sua ragione gli ha dato, l'uomo compie allo stato dell'animale libero dalla visione e dalla preoccupazione della fine.

*
* *

Come, mediante il suo stesso sviluppo, la religione giunta alla teologia negativa volatilizza Dio, dalla cui affermazione con determinazioni positive aveva preso le mosse, così essa volatilizza, semplicemente mediante il suo stesso processo, l'immortalità personale, principalmente per affermare la quale s'era all' inizio formata.

Lo sviluppo dello spirito religioso rende sempre più stringente il pensiero che la posizione maggiormente aliena da esso, la sua negazione, è l' *egoismo*, il far centro nel *sè*. Si sale, un gradino dopo l' altro, la scala del distacco dal *sè*, coi " fioretti „, l' obbedienza (anche assurda) ai superiori, la macerazione, la flagellazione, il cilicio. Il significato di tutto ciò sta appunto nella progressiva rinnegazione, nel crescente annientamento dell' *io*, annientamento che ora si avverte costituire l'esigenza più profonda della religione.

La mèta necessaria di questo processo è la suprema mortificazione, il più completo rintuzzamento, cioè l' accettazione dell'annullamento totale di ciò a cui teniamo maggiormente, di ciò a cui, anche in ogni altra rinuncia, perduriamo a stare *unguibus et rostris* aggrappati: dell' *io*. Se l'essenza dello spirito religioso si rivela oramai consistente nel sacrificio della *mia* volontà, del *me*, il sacrificio più grande, quello a cui più si rilutta, l' estinzione totale del *me*, sarà ciò in cui l'esigenza religiosa più pienamente si attua. E tutte le grandi religioni, infatti, così il Cristianesimo col " morire a sè stessi per vi-

Digitized by Google

vere in Cristo „ e col " non piú io vivo, ma Cristo vive in me „, come, e con maggiore consapevolezza filosofica, le varie religioni indiane, pervengono alla fine a scorgere e proclamare che il loro vero spirito, il loro significato essenziale anzi unico, sta in ciò, nella rinuncia alla personalità, nell'abbandono dell'individualità separata.

Toccata questa fase, l'immortalità personale, assicurare la quale era stato il movente iniziale del formarsi delle religioni, è negata, respinta, condannata dalla stessa religione e in base al più fondamentale motivo religioso. Resta la *mera parola* " immortalità „ per designare una imprecisata e indefinibile assunzione e fusione dell'*io* individuale nel Tutto eterno, " in den Grund, der ohne Grund ist „, secondo l'espressione di Eckardt (*Breviarium*, Bernt, 20), un suo trapasso alla condizione di senza-forma, εἰς ἀνείδον, secondo l'espressione di Plotino (VI, 9, 3) — fusione e trapasso, che dell'immortalità personale sono l'assoluta cancellazione.

***

Tutte le religioni, nella parola dei loro rappresentanti più profondi, hanno detto la stessa cosa : bisogna rinunciare alla propria individualità separata, sentirsi unicamente come effimero punto di estrinsecazione dell'Essere eterno (Dio). È mostruoso ed irritante vedere come questo loro pensiero fondamentale sia da molte religioni, allo scopo di lusingare la brama dell'uomo " naturale „, alterato e falsificato al punto, da mantenere, accanto ad esso e alla indubbia espressione di esso, il concetto ad esso radicalmente più opposto e ripugnante : quello dell'immortalità personale.

***

Si studia con distacco, con curiosità, spesso con un sorriso, la " superstizione „ dei primitivi, per la quale essi creano singolari costruzioni concettuali a dimostrare l'esistenza e l'influenza del feticcio, e non si sa im-

Digitized by Google

mediatamente percepire che fanno l'identica cosa le nostre teologie quando, p. e. di fronte alla presenza del male nel mondo provano inconfutabilmente che ciò non ostante Dio esiste, e le nostre filosofie quando, p. e., in presenza del fatto elementare che una tazza di caffè eccita la nostra attività intellettuale e genera pensieri, sanno altrettanto inconfutabilmente dimostrare che, ciò malgrado, tale attività e tali pensieri sono dovuti ad un elemento spirituale.

Non v'è in sostanza la menoma differenza tra il feticismo primitivo e le nostre religioni e filosofie. Come quello, così queste si costruiscono artificialmente, quasi sognando e volendo sognare, un mondo concettuale lontano dai fatti tangibili o ad essi manifestamente contrario, con una profondità di pensiero tanto maggiore quanto più è grande questa lontananza o contrarietà; e vivono — *vogliono* vivere — con gli occhi sbarrati, rinchiuse a tutta forza in esso.

Non ostante ogni apparenza in contrario il pensiero umano continua a restare identicamente quello che era nelle epoche primitive: infantile e superstizioso. Non cambia che la trama di concetti e la forma con cui infantilità e superstizioni vengono formulate.

*
* *

Lei, dunque, signorina, è proprio sicura di essere immortale. — Ma si è mai attentamente raffigurata che cosa questo significa? Tra milioni di anni il globo terracqueo diventerà ghiaccio. Dopo milioni di secoli il sistema solare andrà in frantumi e si dissolverà in una nuova nebulosa. Ancora altri miliardi d'eoni e le stelle fisse si polverizzeranno, la via lattea si frammenterà in un numero sterminato di bolidi dispersi per lo spazio infinito... Ma quella formazione interessante, rara, preziosa, che è la signorina y, venuta alla luce vent' anni fa, si librerà incolume e sempre uguale a se stessa sul trapassare e il perire di tutte queste cose enormi ed auguste e durerà sempiterna nello svanire di esse. Le pare facile?

Digitized by Google

*
* *

" Io credo all'immortalità; se questa credenza non brillasse alla mia intelligenza con tutta la chiarezza che accompagna l'evidenza, se essa non fosse scritta nel mio cuore e nella coscienza dell'Umanità, sole sorgenti di certezze che noi possediamo quaggiù, mi basterebbe, per credervi, di sentire quel che noi chiamiamo amore, e di aver visto morire degli esseri che amavo. L'amore è una ironia, oppure è una promessa. Io credo che ogni amore ci accompagna alla tomba, ci accompagna al di là „. (MAZZINI, *Lettera a Louise Mandrot*, 4 aprile 1839).

Per far toccare un'altra volta con mano il valore dell' " evidenzismo „, dirò che per me invece la mortalità totale dell'individuo, il fatto che con la morte egli finisce del tutto, è cosa certa, non solo per argomenti dottrinari, i quali ci assicurano che pensare ad una vita dell'anima separata dal corpo è una grossolana superstizione propria della mentalità dei selvaggi, dei " primitivi „, ma precisamente perchè la sento come certa d' " istinto „, d' " intúito „, appunto " scritta nel mio cuore „ " con tutta la chiarezza che accompagna l' evidenza „.

E proprio quello che qui Mazzini adduce come l'argomento che lo fa sicuro dell'immortalità, l'aver visto morire degli esseri amati, è, per me, quello che mi fa sicuro della mortalità. Chi ha visto e *guardato* il cadavere della persona, che fino a poco fa si muoveva, parlava, scorgeva, e percepisce che quel cadavere, quella *cosa* è questa stessa persona, deve, per me, sapere che pensare dell'immortalità nelle sue varie formulazioni. Ritenere che resti alcunchè della *cosa* che il tuo amico è diventato dopo morto, è una stravaganza come quella di pensare che resti alcunchè della *cosa* che è diventato dopo morto il tuo gatto favorito. E si osservi che proprio anche per i gatti e i cani, l'argomento di Mazzini dovrebbe valere a provarne l'immortalità: perchè anche i gatti e i cani li amiamo. Quanto più nel vero Montaigne, il quale, con elegante ironia, diceva che solo perchè Dio ce l'ha assicurato siamo immortali, " car leçon n' est pas de na-

Digitized by Google

ture et de nostre raison: et qui retentera son estre et ses forces, et dedans et dehors, sans ce privilege divin: qui verra l'homme sans le flatter, il n'y verra ny efficace ny faculté qui sente aultre chose que la mort et la terre „ (L. II, C. XII).

Siamo qui in presenza d'uno di quei tipici casi in cui ciò che è, davvero, evidente, poichè, essendo disperante, non si vuole a nessun costo che sia, viene trasformato e capovolto; al punto che la mente umana riesce a rendere a sè *evidente* l'opposto dell' evidenza, sino a raggiungere il risultato che, per certe sfere e in certi periodi, siano *pazzi*, non coloro che affermano la cosa *pazzesca*, ma coloro che la negano.

*
* *

Fa parte della dottrina metafisico-religiosa di Renouvier il concetto che dei germi degli uomini primitivi perfetti, germi rimasti nella rovina del mondo iniziale e che attraverso le prove e i dolori dell'attuale evoluzione inorganica ed organica dovranno alla fine ricostituire la società pura e buona quale creata originariamente da Dio, alcuni, cioè quelli che abbiano fatto durante l'attuale periodo del mondo uso costantemente cattivo della loro libertà così da dimostrarsi radicalmente incapaci di rigenerazione, si estingueranno. La vita terrestre sarebbe " une sort de crible des âmes où beaucoup d'elles ne passent point „. " Les méchants arriveraient à l'affaiblissement et enfin à l'annihilation du principe directeur de la vie „. Questo è il significato dell' " inferno „, cioè la " morte del peccatore „ (*La nouvelle Monadologie,* p. 507 e seg.).

Può darsi che chi è sicuro della non-immortalità, lo sia perchè sente nelle radici profonde del suo essere che il suo *io* è destinato all' annullamento, come un *io* cattivo e insuscettibile di rialzamento, di " salvazione „.

*
* *

Rousseau dimostrando la vita futura scrive: " Je ne

Digitized by Google

dis point que les bons seront récompensés; car quel autre bien peut attendre un être excellent que d'exister selon sa nature? „ (*Profession de foi du Vicaire Savoyard*).

Ma chi, per quanto buono, è eccellente? Sottrai col pensiero dal tuo *io* tutto ciò che non è eccellente. Il resto (poniamo pure) sopravvivrà. Scruta con attenzione e da giudice inflessibile. Che resta?

*
* *

Tutt'al più, vivrà di te quello che un altro, un indifferente, o meglio un nemico, riconosca meritevole di essere eterno.

Quello di te che egli condanni come basso, indegno, vile, perirà.

Fa bene attenzione. Che cosa può rimanere?

*
* *

Esamina attentamente e coscienziosamente quali elementi del tuo *io* puoi davvero reputar degni di persistere eternamente. Se ne trovi uno solo, può darsi che tu sia, in quello, immortale. Se non ne trovi nessuno, se devi in coscienza scartare per tutti il pensiero e la possibilità dell' immortalità, neppure *tu* sei immortale.

*
* *

Tu dici: " la mia anima è immortale „. Ma pensa di che cosa è costituita la tua anima. Puoi credere che la tua passione per giuocare alle carte, bevendo un bicchiere e fumando la pipa, o quella per le donne che hai fatto tue, le tue brighe per guadagnar danaro, la tua preoccupazione per la cambiale o il fitto che scade, la tua abilità per difendere davanti ad un giudice del millenovecento e tanti una causa di proprietà o d' usufrutto, o quella per scavare un buco — ossia un tunnel ferroviario — sotto un'impercettibile ruga d'un menomo pianeta, siano elementi cui si possa attribuire l'immortalità? Puoi

Digitized by Google

per un solo momento prospettarli sul piano dell'eternità, pensarli eterni? Eppure *tu*, la *tua* anima è costituita soltanto di ciò. Come puoi dunque fantasticare che questo miserabile *ciò* che essa è possa durare eternamente?

Marco Aurelio dice (X, 29): " Considera segregatamente in sè stessa ciascuna delle cose che vai facendo, e interroga te medesimo se la morte è un male perchè ti priva del potere di farla ". Ma proprio questo medesimo argomento ci costringe a concludere che è impossibile pensare che a qualsivoglia di quelle nostre attività l'immortalità debba spettare.

*
* *

Quando pensi a te, non ti par dubbio che *tu* debba vivere eterno. Ma pensa agli *altri*. Pensa, p. e., al burocratico *x* o *y*, il cui spirito è tutto e solo le sue pratiche, i suoi registri, gli atti, la via gerarchica, e fuori di ciò il suo pranzo e il suo scopone. Quali elementi di quest' *io* ti sembrano tali che di essi si possa affermare che perdureranno per tutta l'eternità? Che siano degni di perdurarvi? Che valga la pena che vi perdurino? E forse perchè il tuo *io*, invece di essere tutto e solo pratiche, registri, pranzi e scopone, è per buona parte pensiero circa le cose ultime, sarà maggiormente degno di essere eterno in questi suoi elementi? Sarebbe un' eternità a buon mercato. L'eternità per lo sfaccendato, il perdigiorno, il sognatore ozioso.

*
* *

Pensa all' uomo che odii o disprezzi, al tuo nemico mortale, al tiranno crudele che ti opprime e tormenta e di cui invochi ogni giorno la morte, o al delinquente mostruoso che la coscienza pubblica esige sia punito di morte, della cui estinzione cioè essa riconosce la necessità. Puoi tu attribuire a costoro l'immortalità? No. Quelle individualità (per te) tristi, cattive, vili, tu non puoi pensarle duranti eternamente, fissate nell'eternità. Tu scorgi

Digitized by Google

bene che non lo meriterebbero, che sarebbe assurdo e ripugnante pensare che quelle formazioni psichiche abbiette dovessero durare eternamente (e non durare invece il cane fedele che espone la vita pel padrone). Tu sei dunque certo che si estingueranno. — Ma anche *tu* sei odiato o disprezzato da qualcuno, sei forse per qualcuno il nemico abborrito cioè l'incarnazione del male che deve estinguersi, o sei almeno privo d'ogni significato che meriti di perdurare. Per questo qualcuno anche la tua formazione psichica è cattiva, non riuscita, manchevole, o almeno insignificante ed inutile, e quindi destinata alla cancellazione e all'estinzione. — L'un per l'altro noi tutti riconosciamo (e lo vogliamo) che l'uomo si estingue con la morte del suo corpo.

*
* *

Pensa come tuo padre e tua madre ti amavano. Puoi credere che se fosse rimasto qualcosa di loro, essi si sarebbero così completamente ritirati dalla tua vita?

*
* *

Perchè si muore? Perchè si vive. Perchè la vita, pel semplice fatto di vivere, genera un " attrito „ che a poco a poco la distrugge: sensazioni, emozioni, passioni, piaceri e dolori, ansie e speranze, cure; tutte cose che consumano. L'immortalità sta in ragione inversa all'intensità della vita. Un uomo muore certamente. La cellula è immortale. Ancor più sicuramente immortale è un minerale, che, a differenza della cellula, traverserebbe senza alterazione anche la catastrofe del sistema solare. Se non si *vivesse* (cioè se non ci fossero sensazioni, emozioni ecc., che formano l' " attrito „ distruggitore, e nelle quali pure consiste la vita) non si morirebbe mai. La morte è esaurimento, disperdimento; e ci si esaurisce e disperde appunto vivendo, appunto perchè si vive. Ridotta la vita al minimo, al nulla, non c'è più morte. Vuoi essere immortale? Rinuncia alla vita.

Digitized by Google

*
* *

" N'aie plus d'ambition personnelle et alors tu te consoleras de vivre ou de mourir, quoi qu'il advienne (AMIEL, *Journal*, ed. Scherer, I p. 6).

Verissimo. Srádicati da te, cioè muori a te stesso, e non avrai più paura di morire. Muori; e, anzi, non morirai, sarai immortale. Rinuncia alla vita, e sarai immortale.

*
* *

L'idea dell'immortalità personale risulta immediatamente un assurdo se si riflette che essa implica l'immortalità con tutte le particolarità che determinano una data personalità. Quindi l'uomo dell'età della pietra, il barbaro, il selvaggio, dovrebbero essere immortali con tutte le particolarità della loro personalità barbara e selvaggia accanto agli spiriti immortali degli uomini " civili „ : e noi, che saremo barbari per gli uomini dei millenni futuri, con le particolarità di questa nostra " civiltà „, che essi giudicheranno barbarie. Se si dice che gli spiriti di tutti saranno immortali, ma ripuliti delle scorie d'ogni " barbarie „ e in istato di perfetta " civiltà „, questo significa togliere ad essi i particolari essenzialmente costituenti la loro personalità: in tale stato, un selvaggio non ritroverebbe più se stesso, non sarebbe più *lui;* nè noi saremmo più *noi* una volta collocati in condizione di tale perfetta " civiltà „ pensabile per uno spirito. In altre parole: questa perfetta " civiltà „ di cui dovrebbero essere rivestiti gli spiriti nella vita immortale, è la cancellazione di tutte le particolarità che li han fatti essere questo o quello spirito, questa o quella persona, ossia, rispetto alla loro reale personalità, è il nulla.

Resta dunque che sia immortale solo lo spirito unico che passò a traverso tutte queste singole impersonazioni elevandosi; che sia immortale in tale suo corso di impersonazioni e di progressivo elevamento. Ma questa non è più immortalità personale, ed è anzi la dimostrazione della sua impossibilità.

Digitized by Google

*
* *

L' immortalità non può evidentemente esistere come immortalità dell'individuo in quanto italiano, francese, tedesco, o in quanto uomo di campi o uomo di studio, e nemmeno in quanto uomo o donna. Non può esistere che come immortalità dello spirito spogliato di tutti questi particolari, privo d'ogni contenuto derivante dal momento e dal luogo in cui è vissuto; non può esistere che come immortalità dello spirito *in generale*. Ma questo non sei più *tu*, perchè *tu* sei o italiano o francese o tedesco, o uomo di campi o uomo di studio, o uomo o donna, cioè perchè *tu sei* appunto questi particolari e questo contenuto, e all'infuori di ciò sei nulla. In quella immortalità, cioè, non si è più nè *io*, nè *tu*, nè *lui*: ossia si è, precisamente, *nessuno*.

*
* *

Se l'immortalità personale serve, come si dice, a rivedere i propri cari, mediante essa si rivedranno anche i non-cari. Si dovrà cioè convivere eternamente anche con gente che si odia o si disprezza. In altre parole: come concepire l'immortalità personale, se questa è anche di gente per la quale sentiamo odio o disprezzo — quell'uomo della cui costante viltà, bassezza, servilismo ci siamo per tutta la vita indignati, quest'altro la cui nullità intellettuale ci ha sempre fatto compassione ecc. — e che quindi non possiamo assolutamente pensare eternizzata, perchè sarebbe pensare eternizzate qualità che scorgiamo basse, vili, condannevoli?

*
* *

L'impossibilità dell'immortalità personale deriva già soltanto dalla stessa relazione in cui certi spiriti individuali verrebbero a trovarsi eternamente fra loro. Paolo, Francesca, Gianciotto: come pensare immortali questi tre spiriti individuali sotto il regime d'un Dio buono?

Digitized by Google

*
* *

" Io credo all'immortalità... Io credo che tutti coloro che vivono e muoiono amandosi saranno un giorno riuniti „ (MAZZINI, *A Louise Mandrat*, 4 aprile 1839).

Tu vuoi dunque essere immortale per riunirti coi tuoi cari. Ma cari a quale epoca della tua vita? E bada che spesso l'unione con te di chi ti fu caro a un'epoca della tua vita è incompatibile con l'unione con te di quelli che ti furono cari ad un'altra epoca. E bada ancora che in ogni periodo della tua vita ti è parso di desiderare che vivessero immortalmente con te coloro che in quel periodo ti furono cari, mentre poi questo desiderio, con la memoria di essi, tramontò dal tuo orizzonte mentale in un periodo successivo.

*
* *

Il pensiero comune afferma un'immortalità in cui perdurino i rapporti d'affetto di questo mondo, e in realtà una immortalità in cui ciò non avvenisse non sarebbe più immortalità del nostro *io* (costituito tutto unicamente di quei rapporti) e non avrebbe importanza di sorta. Nelle veramente toccanti e profonde lettere d'amore di " Philine „ ad Amiel, alcune delle quali sono state testè pubblicate, si legge: " Si je ne puis mourir avec vous, je désire dormir non loins de vous, dans le même cimitière, et attendre avec l'autre l'autre vie, car je ne comprends pas le ciel même sans vous „ (AMIEL, *Philine*, p. 39). E così Mazzini: " Noi dunque rivedremo un giorno i nostri cari; e fino a quel momento v'è corrispondenza fra noi, innavvertita da parte nostra, perchè siamo ancora impediti da questa imperfettissima vita, conscia da parte loro, che sono oggi a uno stadio di vita più pura della nostra „ (*Lettera a G. Lamberti*, aprile 1838). Questo esige l'amore, ogni amore più nobile e grande, e veramente è l'elemento migliore e più alto del nostro spirito che in tale amore si manifesta.

Ma non si è forse mai pensato chiaramente a quale impossibile assurdo con ciò si dia di cozzo.

Digitized by Google

Quando io mi penso immortale coi rapporti d'affetto in cui quaggiù sono stato intrecciato, immortale nel mio rapporto ai " miei cari „, io penso p. e. a mio padre vecchio e a mio figlio giovane, l'uno e l'altro dei quali ho amato così. Ma il rapporto di mio padre ai " suoi cari „, rapporto ch'egli voleva immortale col suo *sè*, era il rapporto di sè come uomo appena maturo con suo figlio, ossia con me, ancora fanciullo; mentre il rapporto di mio nonno " ai suoi cari „, quel rapporto ch'egli voleva eterno, era il rapporto con suo figlio, ossia con mio padre, bambino; e così il rapporto di mio figlio ai " suoi cari „ è il rapporto di lui già maturo a me decrepito e ai suoi figli giovanetti. Come faremo dunque a ritrovare i " nostri cari „? Il rapporto d'affetto che io voglio ritrovare nell'immortalità è quello col figlio adolescente che ho lasciato morendo, e il rapporto d'affetto che i figli o nepoti di questo vogliono ritrovare, è quello con lui padre maturo o nonno cadente. Come ritrovare i " nostri cari „, se la stessa persona dovrebbe perciò perdurare negli innumerevoli esemplari di tutte le fasi d'età che ha percorso? Se " Philine „ ritrova nell'altra vita l'Amiel che ha amato, come può il padre d'Amiel trovarvi suo figlio? Se mio nonno ritrova nell'altra vita suo figlio, come potrò io trovarvi mio padre?

Insistiamo su questa argomentazione dandovi un altro giro.

Tu vuoi essere immortale per rivedere i tuoi cari. Ma vuoi durare eterno come quello spirito che eri da bimbo quando ti ha lasciato morendo tuo nonno, il quale nella vita eterna vuol ritrovare tra i suoi cari precisamente quel suo nipotino che tu eri allora, o come quello spirito che sei da nonno e che precisamente come nonno vogliono tra i loro cari ritrovare i tuoi nepotini che ora abbandoni morendo? E il tuo nonno intendi che viva eterno come quello spirito ottantenne che tu hai veduto trapassare e che tale vuoi ritrovare tra i tuoi cari, o come quello spirito sedicenne che era quando morì suo padre il quale vuol ritrovare tra i suoi cari appunto esso spirito fanciullo di suo figlio? E i tuoi nepotini dovranno essere immortali nell'istesso tempo e come quegli spiriti

Digitized by Google

bambini che ora tu lasci morendo e vuoi ritrovare nella vita eterna, e come quegli spiriti adulti che saranno per i loro nepoti, i quali li hanno perduti così e tali li vogliono riavere nella vita di là? O non ti accorgi che il " rivedere i propri cari „ implica che lo stesso spirito debba essere nella vita immortale e lo spirito che era come nepotino infante, e quello che era come padre adulto, e quello che era come nonno decrepito, e quello che fu nelle molte e diverse fasi della sua vita in cui ha avuto dei cari ed è stato caro a qualcuno?

*
* *

Durante la tua vita sei stato parecchi *tu stesso.* Sei stato il *tu stesso* dell'infanzia, quello dell'adolescenza, della gioventù, della maturità, della vecchiaia. Non puoi essere personalmente immortale che eternizzato, immobilizzato, cristallizzato, in uno solo di questi tuoi diversi *tu stesso.* Sarai immortale in uno di essi a tua scelta? Sarai immortale in quello che eri nel tuo fior dell'età? O dovrai esserlo in quello in cui tutti essi finalmente si raccolsero e conchiusero, in quello della tua decrepitezza?

*
* *

Negare l'*io*, rinunciarvi, farlo morire per il Nirvana in Brama, o vivere *soltanto in* Cristo (cioè in quanto vive Cristo in me), e riconoscere ed accettare la morte come annullamento totale — è la stessissima cosa. Se credo, è appunto per salvare l'*io*. Se voi mi dite: la fede religiosa importa di necessità che tu rinunci all'*io* (alla vita personale e individuale) per vivere soltanto nello e come Spirito universale, Tutto, Dio, Cristo, Brama, questo, per *me*, per l'*io*, è interamente identico al nulla che, secondo il materialismo, mi aspetta alla morte.

*
* *

Vi sono atti e fatti nella vita d' ogni individuo, il cui ricordo gli dà fastidio o dolore o vergogna; che, quando

Digitized by Google

gli si ripresentano al pensiero ricaccia indietro, cioè vuole dimenticare, piombare nella dimenticanza, nel non-pensiero, ossia nel nulla, farli scomparire dalla consapevolezza.

Dunque noi cerchiamo di continuo di morire a noi stessi, anzi di uccidere noi stessi.

Da questa constatazione si può approdare a due opposte conclusioni.

O: alla medesima guisa che i nostri singoli momenti spirituali muoiono entro il nostro *io* complessivo, così quel momento dello Spirito totale che è il nostro *io*, morirà in esso Spirito totale.

Ovvero: a quella guisa che, pur morendo nel nostro *io* complessivo molti suoi momenti spirituali distinti, pure essi sono concorsi tutti a formare la natura e la caratteristica di questo nostro *io* complessivo, il quale senza di essi non esisterebbe e non sarebbe più com'è, ed essi tutti quindi perdurano in tal guisa in lui, così, benchè morendo nello Spirito totale, il nostro *io* potrà però continuar a sussistere in esso come una sua nota, caratteristica, segnatura incancellabile.

*
* *

Se ti dicessero: tu rinascerai, ma perdendo ogni memoria e coscienza della tua vita attuale — vedresti tosto che con ciò non sei più *tu* che rinasci, ma un altro *io*. Cioè, data quell'ipotesi, *tu* rinasci negli altri, *sei* gli altri che nascono.

Occorre dunque tale memoria. Ma come è possibile, se moltissimi fatti della tua vita attuale si sono irreparabilmente perduti fuori della memoria, già nell'ambito di essa vita?

... Quindi la scarsa importanza della morte. È pari al fatto che molti eventi o periodi della tua vita tu stesso li hai irreparabilmente dimenticati (ossia sono definitivamente morti). Che te ne importa?

*
* *

L'ipotesi della metempsicosi richiede, affinchè da essa

Digitized by Google

si possa approdare all'immortalità, che alla fine ciascuno acquistando la coscienza delle sue vite passate scorga di essere stato lungo il corso complessivo di esse lo stesso *lui.*

Se non che. Quando ci si narra della nostra vita infantile, essa è per noi vita d'un altro. Se non possiamo aver coscienza d'un'intera nostra vita, come averla di parecchie? E si noti che a tal uopo dovremmo averla di *tutte* le fasi d' *ognuna* delle nostre vite (se si consente, o si riconosce necessario, il sacrificio, ossia la irreparabile caduta fuori dalla coscienza, d'*una sola* fase d'*una sola* delle nostre vite, quale ragione v' è più per non consentire o non riconoscere necessario lo stesso sacrificio d'una intera delle nostre vite. di più, di tutte?). Noi dovremmo dunque riacquistare la coscienza di *tutte* le fasi di *tutte* le nostre vite, di *tutti* i menomi, fuggevoli, indifferenti particolari di *tutte* esse, perchè *tutti* tali particolari sono stati nostra vita; di tutte le nostre infanzie, di quelle infanzie di ciascuna delle quali abbiamo perduta la coscienza già nel corso d'una sola nostra vita. È cosa pensabile?

*
* *

Il *tu* che eri da bambino vive ora solo raccolto e condensato in un punto, nel tuo ricordo.

Noi vivremo tutti alla stessa guisa come ricordi, raccolti e condensati in un punto, nella coscienza dello Spirito universale, come esperienza della sua vita complessiva; e in quanto siamo stati tali esperienze o momenti della sua vita ci ritroveremo tutti in lui, manterremo tutti in lui, nella sua coscienza, una tale coscienza di noi.

*
* *

Forse siamo sempre un unico totale spirito che continua a incarnarsi e reincarnarsi in tutti, progredendo e purificandosi. L'immortalità sta nel fatto che *io sono* questo spirito, che è sempre stato e sarà sempre, e che si è in questo momento incarnato anche in me, come in milioni

Digitized by Google

d'altri. Morendo, io resto esso; come l'acqua che dal mare abbia riempito un bacino e poi ritorni al mare, fu, è e sarà la medesima acqua del mare.

Morendo, resto esso. Ma sparisce l' " io sono ". O forse nello spirito ritornato fuori delle incarnazioni, e uno, ci riconosceremo in qualche guisa tutti?

*
* *

Io sono un punto di passaggio del corso eterno della vita o spirito (eterno? o diretto verso una mèta di liberazione dal male, dalla morte, e quindi dalla materia?). Io sono dunque una cosa sola con questo corso di vita o di spirito, e perciò eterno come esso, quantunque l' " io sono ", nella sua attuale mia circoscrizione e limitazione, debba sparire per allargarsi nell' " io sono " dello stesso corso totale di vita o spirito.

*
* *

Io sono una sua forma o impersonazione. Una forma che egli ha fatto perchè gli abbisognava o voleva anche questa espressione della sua esistenza, questo suo mezzo di vita (questo scalino per la sua ascensione. Io sono in questo senso suo figlio. Egli è mio padre. Mi ha fatto e messo qui perchè aveva bisogno anche di questa mia forma di vita (come di tutte le altre, giacchè non vive che così, di tutte e in tutte le forme di vita). Io sono suo figlio. Come potrà egli abbandonarmi?

*
* *

Si avverte nell'istesso tempo la certezza che tutto finisce con la morte e un sicuro senso profondo che è impossibile morire. " At nihilominus sentimus experiamurque nos aeternos esse " (Spinoza *Eth.*, Pr. XXIII, Sch.).

Perchè? Si ha la prima certezza, perchè veramente muore l'*io* circoscritto, personale. Si ha la seconda, perchè è eterno l'*io* dello Spirito o Vita, in cui s'allarga, si

Digitized by Google

fonde, vive anche il mio: l'onda della Vita diventata Spirito, che sono *io*, che è anche quest'*io*. Quest'*io* non è che un vaso, un'insenatura, un'anfrattuosità in cui quell'onda per un momento s'arresta; ma ciò che fa il mio *io*, ciò che *mi* fa. ciò che sono, è essa. Quindi il vaso si romperà, i confini dell'insenatura si distruggeranno, l'anfrattuosità si diroccherà, ma l'onda, quell'onda della Vita o Spirito che *io sono*, non muore per ciò e vive immortale.

*
* *

Il Nirvana.

È strano come si trovi così difficile interpretare il Nirvana e spiegare i testi agnostici di Budda circa di esso.

Il Nirvana è insieme estinzione e non-estinzione (vera vita). È estinzione dell'" io sono „ circoscritto e limitato a questo punto che tu chiami *io*, nell'" io sono „ più largo della Vita o Spirito che è in tutti e tutti sorregge e fa esistere. Forse anche il *mio io*, fondendosi in quello della Vita o Spirito universale, avrà coscienza di questo più largo " io sono „: il mio *io*, cioè, si fonderà nel grande *io* senza perdere del tutto la coscienza. Se il corso della Vita o Spirito metterà capo a uno stato in cui esso sia totalmente e per sempre districato ed avulso dalle impersonazioni individuali; in cui si avveri la cessazione di *tutte* le reincarnazioni, non soltanto di quella di qualcuno (i Budda); in cui si adempia lo svellersi dello Spirito nella sua totalità dall'incarnazione nella vita (nella materia, nella vita materiale); questo stato sarà il raggiungimento del Nirvana totale. Se in esso si conserveranno, fuse in una, le traccie, la coscienza, il ricordo, di tutte le impersonazioni avvenute, ciò sarà l'immortalità di queste — la sola immortalità possibile.

*
* *

Vivrò eterno — non nell'umanità intesa come successione di singoli o di generazioni; ma nell'Uomo, unico individuo, o corso di Vita o di Spirito. *Anche* io sono esso. Ed esso è eterno.

(È eterno?).

Digitized by Google

*
* *

La comunione.

Forma superstiziosa, volgare, conformata alle menti più primitive per dire: tieni presente che il corso della Vita, diventata Spirito, che è in tutto e in tutti, e che tutto e tutti sostiene, è anche *in te*, che *tu*, anche *tu*, sei essa.

*
* *

Man mano che lo Spirito si reincarna nella successione dei singoli e delle generazioni, perde i suoi elementi di male. Questi si annientano a poco a poco (vanno all'inferno): anche quelli che accompagnano lo spirito in me, cioè in *questa* sua impersonazione. Ognuno di noi dunque va parzialmente (riguardo il male che ha in sè) all'inferno (ossia è distrutto), e parzialmente (riguardo il bene che ha in sè) si salva (ossia è eterno). Più si ha di bene in sè, e più, in più larga misura, si è eterni.

*
* *

L'inferno.

Nella sua continua corsa di reimpersonazione negli individui e nelle generazioni la Vita o Spirito abbandona le scorie, se ne spoglia, le *brucia*. Anche quelle che sono in te le scorie della Vita o dello Spirito saranno *bruciate;* e se il tuo cattivo destino fu di averne molte, molto di te sarà abbandonato, annullato, consunto, *bruciato* durante la corsa eterna dello Spirito. Resterà, si salverà, solo quello che nello Spirito o Vita totale è oro puro.

*
* *

Ciò che è immortale non sei tu, ma l'impulso vitale o il Dio-vita che si sforza verso manifestazioni superiori. Se vivi cercando di cooperare alla realizzazione di queste manifestazioni superiori, vivi in ciò che è divino e permanente, compi un'opera conforme a Dio e all'Eter-

Digitized by Google

no, sei (in ciò) immortale. Se vivi nei e per i tuoi piccoli interessi personali, questi non contano nulla, e tu muori tosto con essi.

*
* *

L' Essere la forza affermativa che fa che le cose sono, che vi sono cose invece che nulla, questa forza, che è dunque creatrice, è Dio. Esso è anche in te, come in ogni altra cosa ; dunque anche tu sei Dio, eterno, immortale come lui. Soltanto, eterno e immortale in quanto Essere, in quello cioè che vi è in te della forza esistenziale universale che è l' Essere; non già nella tua personale incarnazione di esso. Morendo tu, continua a vivere l' Essere che era in te. Se tu sai identificarti soltanto con questa semplice profonda forza che è quella che fa essere te come ogni altra cosa, invece che identificarti con le tue accidentalità, sei immortale come lui. Per essere immortale devi identificarti unicamente con l'Essere, con la più alta manifestazione che l'Essere dà di sè stesso in te.

*
* *

Ti è affidato un frammento, o meglio un momento, della Vita o dello Spirito. Ti incombe di utilizzare questo frammento o momento per contribuire a portare più in alto la Vita o lo Spirito, a farlo salire d'un gradino nell'ascensione che, per mezzo del succedersi delle generazioni umane, egli si sforza di compiere.

*
* *

Fa del tuo corpo un vaso degno di accogliere Dio. — Ciò è giusto se si interpreta così. La Vita si impersona nel suo corso in tutti gli esseri viventi, diventa Spirito, si impersona come tale nell'uomo, e si sforza in questa sua impersonazione di sollevarsi a una possibilità di pensiero sempre più alto e di nobiltà morale sempre maggiore. Fa del tuo corpo (del tuo cervello) uno stromento

Digitized by Google

adeguato a questo sforzo, mediante il quale la Vita diventata spirito possa sollevarsi: sollevarsi un gradino più in su, progredire e non regredire, vincere gli ostacoli che la materia (la ὕλη platonica che il Demiurgo trova non crea, che egli non può permeare totalmente ma solo κατὰ δύναμιν, in cui incarna l'Anima del mondo — il figlio di Dio, lo spirito umano — per elevare progressivamente essa ὕλη e rigenerarla) oppone alla sua ascensione.

*
* *

Ascensione.

Non c'è regresso. Ci sarebbe se *tutta* l'umanità regredisse, se regredisse la razza più bassa, o l'umanità intera sotto questa. Ma regresso c'è solo in quanto una specie od un popolo che ha raggiunto un certo grado di civiltà, torna indietro, spesso sotto l'azione di altri popoli inferiori, che essi, in ciò, si innalzano (es.: le invasioni barbariche). Una civiltà troppo sporgente rispetto all'insieme può regredire; non l'umanità intera.

*
* *

Di primo acchito il fatto che la storia umana è piena di cose inique, mostruose e crudeli — il trionfo dell'ingiustizia, dell'immoralità, dell'oppressione — sembrerebbe costituire la confutazione di Dio.

Ma forse se si pensa che sotto il flagello di quelle cose inique e non ostante esse, si riafferma ostinatamente nell'uomo l'attaccamento all'esigenza morale resistente a pressioni e persecuzioni; e che quelle cose inique hanno per effetto appunto di risvegliare, sia pure solo in pochi, più viva e chiara questa esigenza morale, che è Dio o l'azione di Dio, e la forza di resistere in essa; si può dire che il fatto in parola dimostra invece peculiarmente l'esistenza del Dio che si sforza di ascendere lungo quella sua scala che è l'Uomo.

Πόλλ ' ἐν κακοῖσι θυμὸς εὐνηθεὶς ὁρᾷ (SOFOCLE, *Framm. 600*, Nauck).

Digitized by Google

*
* *

Non val la pena che di fare il bene (quel tanto di bene che vedi) appunto perchè tosto muori. Operando il bene o il meglio che vedi, la fase di bene che ti è svelata, ti identifichi col Bene eterno, in eterno sviluppo o rivelazione, con l' " Idea „ del Bene. Cooperi così a una cosa eterna e solo in tal guisa perciò ti liberi dall' effemerità e sei eterno.

Pensando grandi pensieri, compiendo azioni nobili, io sono eterno, non tanto perchè quei pensieri sono eterni e eternamente pensati da altri, e la nobiltà delle azioni ha un valore intemporale e torna di continuo a rifarsi in vita in altre coscienze; ma piuttosto perchè quei pensieri e quelle azioni costituiscono in proprio lo Spirito eterno che *è in me*, che è (anche) *io*, che *io sono*.

*
* *

Se, cedendo all'impulso quasi irresistibile di darsi ad ogni costo ragione della vita umana e dell'Essere, si osa correre a tal uopo una rischiosa avventura intellettuale fuori della sfera del " dato „ ἐπέκεινα, l'ipotesi che, non ostante le sue grandi difficoltà, riesce meglio a togliere l'assurdo che altrimenti sulla vita e sull'Essere incombe, è ancora quella della reincarnazione. L'ipotesi che, senza il Cristianesimo, sarebbe diventata fede quasi universale dell' umanità, perchè è credenza fermissima delle principali religioni asiatiche e lo fu dei maggiori pensatori greci, primo Platone. L' ipotesi ai nostri giorni energicamente rinnovata da pensatori quali Renouvier e Lutoslawski. La ipotesi secondo cui, come i morti provengono dai vivi, così i vivi nascono dai morti (*Fedone*), e le sofferenze irragionevoli o inique della vita, e il fatto della conclusiva inutilità, non ostante ogni azione e agitazione, di ciascuna di queste nostre vite fenomeniche, si spiegherebbe con ciò che noi siamo sempre le stesse anime, collocate successivamente nelle condizioni più diverse allo scopo di esperienza e ammaestramento morale e di progressiva

Digitized by Google

elevazione, sino alla loro completa rigenerazione finale. — Se la verità fosse questa, come pareva a Platone? Ἐννοεῖς ὅτι ἀεὶ ἂν εἶεν αἱ αὐταί (*Rep.* 611 A).

*
* *

Ho scritto altra volta che il punto da cui bisogna partire per comprendere che l'*io* (come costituzione separata di una personalità) è un' illusione, è il seguente.

Senza l'unione di quelle due determinate persone che mi generarono, che cosa sarebbe accaduto di *io? Io* sarebbe venuto al mondo?

Naturalmente, s' intende *io*, non già come complesso di determinati fatti psichici (nel qual caso la risposta dovrebbe essere negativa), ma come pura e semplice autocoscienza, come ciò in cui consiste la facoltà interiore di dire *io*, come intuizione pura del me, come *io* puro.

Se, dunque, le due persone che mi generarono non si fossero unite, questo *io*, questo qualche cosa che dice *qui* (in me) *io*, non avrebbe forse detto mai *io*, sarebbe stato eternamente sepolto nella notte, o avrebbe detto *io* in qualche altra persona? *Io*, questo stesso *io*, ciò che io sento come *io*, avrebbe potuto nascere da altri genitori? O avrebbe potuto non nascere? E se non fosse nato, chi avrebbe potuto dire *io*, chi cioè avrebbe potuto dire di sè questa parola col contenuto identico che io vi immetto? Forse questo stesso contenuto, questa precisa particolar luce, questa medesima determinazione, questo medesimo senso di intima proprietà soggettiva, questo significato esclusivo, che io annetto al pronome *io*, avrebbe potuto trovarsi — *questo stesso*, il *mio* — nell'interno d' un' altra persona? Insomma, senza l' unione dei miei genitori, dove si sarebbe trovato *io?*

Dove? In tutti.

Per ogni uomo sta il problema: senza l'unione di quelle due determinate persone che lo hanno generato, il suo *io* (sempre inteso non come insieme di fatti psichici individuali, ma come pura e semplice coscienza di sè) il suo *io* sarebbe nato? È proprio il fatto singolare, acci-

Digitized by Google

dentalissimo, che il maschio *a* si sia congiunto con la donna *b* quello che ha dato origine a ciò che dice *io*, all'autointuizione, che costituisce il nucleolo centrale ed essenziale di questo dato uomo? Allora, se il maschio *a* si fosse invece congiunto alla donna *c*, ciò che dice *io* in quest'uomo, non sarebbe nato. E non sarebbero nati questi innumerevoli nuclei di autointuizione, questi innumerevoli " ciò che dice *io* ", che costituiscono gli uomini di una generazione, se i maschi della generazione precedente si fossero uniti ad altre donne che non quelle con cui si sono effettivamente uniti.

Ma se gli attuali " ciò che dice *io* " non potevano nascere che mediante la combinazione realmente avvenuta dei maschi e delle femmine della generazione precedente, una combinazione diversa avrebbe fatto nascere dei " ciò che dice *io* " diversi. Eppure, anche i nati da quest'altra combinazione avrebbero sempre detto ugualmente *io*. Sicchè, in questi ipotetici nati da una combinazione diversa di maschi e di femmine avrebbe detto *io* qualche cosa di diverso da ciò che lo dice nei nati dalla combinazione effettivamente avvenuta. E siccome in questi ultimi ciò che dice *io* è l'*io*, in quelli avrebbe detto *io* qualche cosa che non è l'*io*.

Con più brevi parole: negli uomini attuali c'è indubbiamente il vero, l'autentico *io*, il concreto e realissimo " ciò che dice *io* ". Allora, negli ipotetici nati da una combinazione di maschi e femmine diversa, vi sarebbe stato un " ciò che dice *io* " menzognero, avrebbe detto *io* ciò che non è *io*, un qualche cosa di camuffato da *io*, un *io* falso.

E quindi per far nascere il vero, l'autentico *io*, sarebbe occorsa una curiosissima armonia prestabilita che avesse condotto, attraverso i mille accidenti che presiedono alle unioni sessuali, precisamente a quelle unioni che erano necessarie per dare alla luce i veri *io*.

Ma gli *io* che vi sono attualmente nel mondo — ciò che negli uomini attuali dice *io*, ciò che ognuno vede come *io*, ciò che costituisce in ognuno l'atto di intuirsi come *io* — questi *io*, i veri *io* — sarebbero nati qualunque

Digitized by Google

fosse stata la diversa combinazione con cui gli uomini e le donne della generazione precedente si fossero congiunti. Anche *io*, anche il mio *io* (sempre inteso come pura e semplice facoltà di percepirmi *io*) sarebbe esistito, quand'anche i miei genitori non si fossero uniti o ciascuno si fosse unito con una persona diversa.

Sarebbe esistito in ogni altro uomo. Ciò che dice *io* in me, questa facoltà che mi appare caratteristicamente e particolarmente mia propria di sentirmi e dirmi *io*, appunto questa stessa, con perfetta identità nel senso di soggettività, di particolarità, di individualità, di specializzazione, è quella che esiste in ogni altro. Precisamente quella tinta, quell'accento interiore di mia esclusiva appartenenza che io do al pronome *io*, precisamente quella tinta e quell'accento mio, sono quelli che esistono in tutti. Non si tratta di più cose, identiche, ma *più*, come di due oggetti che pure essendo perfettamente simili sono due. Si tratta d'una stessa, unica e sola cosa. La visione interiore che io ho dell'*io* è precisamente quella che esiste in ogni altro. L'*io* considerato come *io* puro, come semplice autointuizione, come semplice coscienza, è la stessa cosa, anzi una cosa sola in tutti. Se la mia individualità non si fosse formata, quel qualche cosa che in me dice a sè *io*, direbbe pure a sè *io* in qualunque altro, ed *io* lo udirei dire a sè *io* in chiunque. Se la mia persona non fosse nata, la facoltà di dire *io*, che ora esiste in me, avrebbe detto *io* negli altri. Io sarei stato *io* negli altri.

L'*io*, la facoltà di dire *io*, è una cosa sola ed unica, che soltanto illusoriamente si spezza in varie individualità. Se il velo di questa illusione potesse cadere, noi ci scopriremmo identicamente *io* in ogni altro.

Come attraverso le variazioni psicologiche che subisce durante la vita ogni persona, permane in essa un unico *io*, così esiste solo un unico *io* attraverso quelle varietà psicologiche d'un solo fatto centrale (l'autocoscienza) che sono i molti individui. Questa visione interna che io ho del mio *io*, sono sempre stato *io* che l'ho avuta in tutti e sarò sempre *io* che in tutti continuerò ad averla.

Digitized by Google

E così dopo la morte, ciò che ora dice *io* in me continuerà ad essere precisamente la stessa cosa che dice *io* negli altri [1]).

In realtà, potrebbe darsi che l'*io* che c'è *qui* fosse lo stesso (fosse *esso*, quell' *uno*) che c'è *costì* o *colà;* ma noi non ce ne accorgessimo, alla stessa guisa che nel fenomeno patologico dello sdoppiamento di personalità, l' uomo che vive nelle due personalità, non s' accorge, quando vive nell'una, di essere lo stesso uomo che vive nell' altra. E potrebbe darsi che alla fine, sollevatosi il diaframma, si scorgesse che è sempre stato lo stesso *io* (*esso*, quell' *uno*) che ha vissuto in tutti. L'*io* totale, così, e solo così, immortale.

Eppure questa sarebbe un'immortalità terribile e il cui pensiero mette spavento. Io sarei dunque lo stesso, quell' *uno*, che ha sofferto, soffre, soffrirà, per milioni di secoli in tutti, tutte le ambascie, i dolori, gli strazi, le morti, di cui è prevalentemente contesta la sorte umana. La sfera della mia sofferenza si allarga quasi all' infinito. Posso veramente (anche senza che ci sia una vera e propria trasmigrazione di anime) ripetere a me stesso le parole di Budda: " Che credete, o monaci? Che è più, l'acqua dei quattro grandi oceani, o le lagrime che scorsero e da voi furono versate, mentre vagabondavate e erravate su questo vasto cammino e vi angosciavate e piangevate perchè vi toccò in sorte ciò che abborrivate e non vi toccò in sorte ciò che amavate? Per lunghi tempi, o monaci, avete sofferto la morte della madre, la morte del padre, la morte del fratello, la morte della sorella, la morte del figlio, la morte della figlia, la perdita dei parenti, la perdita dei beni. E quando subiste la perdita dei beni furono più le lagrime che scorsero e che voi versaste... che l'acqua dei quattro grandi oceani „ (*Samyutta Nikâya*; in OLDENBERG, *Reden des Buddha* p. 154). Nè per far cessare la mia sofferenza basterebbe più, co-

---

[1]) *Sic et Non, Metafisica e Poesia* (Roma, Libreria Ed. Romana, 1911, p. 47 e s.).

Digitized by Google

me nel buddismo, che io mi sforzassi e riescissi a far cessare il mio *Karma* individuale e a passare io nel Nirvana. Perchè (il mio) *io* cessasse di soffrire, bisognerebbe che cessasse il Karma di tutti gli individui umani, che tutti raggiungessero il Nirvana. Finchè ce n'è ancor uno che vive, brama, s'agita, soffre, là c'è *io* che soffre, là dunque son *io* che soffro.

*
* *

Il nucleo vero e puro della religione, d'ogni religione, non sta nella credenza o adorazione di questo o di quell'ente; ma nella persuasione, nel sentimento profondo (spesso raggiunto precisamente con l' adorazione di questo o di quell'ente — ma ciò è cosa secondaria) che *nulla è mio*, che *nulla è l' io*. Chi riesce a sollevarsi a questa persuasione è religioso; ed è religioso solo chi si solleva ad essa e per il fatto che si solleva ad essa. È *talvolta* religioso, se vi si solleva solo *talvolta;* cioè nei momenti in cui scorge e sente così. È permanentemente religioso (santo) se tale visuale diviene in lui permanente.

La viva e vissuta intuizione che *io*, *mio*, sono nulla; che *io* sono nulla in vita e in morte; che ciò che ho, ciò che sono, ciò che amo, ciò che faccio, ciò che ho fatto, la *mia* vita, la *mia* morte, è nulla; che solo qualche cosa che non è il mio *io*, qualcosa di immensamente più grande del mio *io* e in cui confronto questo è e deve sentirsi nulla, *è* e va; che nel e per il suo essere e andare sta bene che il *mio* e l'*io* si disperda — questa è la vera e pura essenza della religione.

La speranza o la convinzione d'essere personalmente immortali è l'estrema negazione della religiosità. La genuina religiosità sta unicamente nel riconoscere e accettare la nullità dell'*io* e del *mio*, e quindi la loro totale dissipazione di fronte all'alcunchè di più grande che è e che va.

*
* *

Quando si pensa all'atrocità con cui è costruita la na-

Digitized by Google

tura universale, la quale si regge soltanto sulla necessità della reciproca distruzione di tutte le specie, che sono fatte in modo da non poter vivere senza uccidersi a vicenda perchè costrette a ricavare una dall'altra il proprio nutrimento; quando si pensa all'enorme massa di dolore che solo per questo fatto, dai più profondi abissi del mare sino ai più lontani spazi del cielo, erompe ad ogni minuto, ad ogni secondo, alla luce; si scorge ineluttabilmente che è necessario concludere: la più grande bestemmia che si possa perpetrare contro la divinità è quella di credervi.

*
* *

Si è detto (p. 47) che Dio, arena di tutte le contraddizioni, non si può credere se non perchè ci si rifiuta di pensare più oltre, di scrutare più oltre, di analizzare ciò che *si vuole ad ogni costo* credere.

Ed è perciò che la più esatta definizione di Dio è forse quella che si potrebbe ricavare da un passo di Nietzsche: Dio = non voglio pensare. " Gott ist... eine Undelicatesse gegen uns Denker — im Grund sogar bloss ein faustgrosses Verbot an uns: ihr sollt nicht denken „ (*Ecce Homo, Warum ich so klug bin,* 1).

È lo stesso pensiero che si ritrova in Zangwill. " Se il vostro occhio destro vi offende, strappatevelo; se il vostro braccio destro vi offende, tagliatelo. E se la vostra ragione vi offende, diventate cattolico „ (*Da una tomba di materassi*).

*
* *

Questo momento presente così pienamente riempito dalla mia vita e che così pienamente riempie la mia vita...

Se lo guardo dal punto di vista della mia vita che lo riempie, di questa cosa così tangibilmente reale che è la mia coscienza la quale vive in esso ed è la stessa cosa di esso, come esso è la stessa cosa della mia coscienza — questo momento presente è la realtà assoluta, è tutto.

Digitized by Google

Se lo guardo dal punto di vista dello scorrere infinito del tempo, del perdersi che fa ogni istante in un passato tosto dimenticato e morto — questo momento presente in cui vivo, che *io sono*, è una piccola increspatura sull'oceano che tosto s'appiana e scompare: nulla.

E non so capire se questo momento presente, che io riempio, che mi riempie, che *io sono*, sia Tutto o Nulla.

*
* *

Καίτοι παντάπασί γέ μοι δοκεῖ χαλεπὰ μὲν ἀποδέχεσθαι εἶναι, ἄλλον δ' αὖ τρόπον χαλεπὰ μὴ ἀποδέχεσθαι.

PLAT. *Rep.* 532 D.

Digitized by Google

INDICE DEGLI AUTORI CITATI

A

Agostino (Sant') 37 e s., 63.
Alain de Lille 43.
Amiel 168, 227, 229.
Ardigò 42, 66 e s., 69, 137, 156-158, 162, 164.
Aristotele 40, 73, 154 e s., 173.
Avenarius 42.

B

Bacchilide 5.
Bahnsen 61 e s.
Belot 189.
Bergmann 32 e s., 60, 206.
Bergson 51, 108, 166, 181, 199.
Berkeley 215.
Bernardo di Cluny 40.
Bertini 151.
Besant 118, 126.
Bignone 22.
Boezio 154 e s.
Botta 170.
Bradley 20, 45 e s.
Brofferio 185.
Bruno 120.
Budda 36, 235, 243, (v. anche Canti buddistici, Oldenberg e Zimmermann).

C

Canti buddistici 86. (v. anche Oldenberg).
Carducci 23.
Carneade 69 e s., 122.
Casaubono 149, 155.
Catone 70.
Celso 170 e s.
Cicerone 48, 162-164.
Compagni (Dino) 170.
Copernico 120, 122.
Cousin 193.
Crisippo 81.

D

Darwin 26.
De Gaultier 88.
Democrito 151.
Descartes 130.
Deussen 202 e s.
De Vigny 73.
Dewey 195.
Diagora 76 e s., 78.
Dickens 130.
Diodoro 163.
Diogene Laerzio 69 e s.
Dionigi (Pseudo) 63.
Drews 207 e s.

E

Ecclesiaste 74 e s., 90.
Eckart 220.
Eckermann 80.
Einstein 44.
Emerson 206.
Empedocle 22.
Enciclopedisti 26.
Epicuro 6, 62 e s., 82.

Digitized by Google

Eriugena 39, 63.
Erodoto 167.
Euripide 44 e s., 207.

F

Fechner 18 e s., 20.
Feuerbach 44, 46.
Fichte 11, 28 e s., 56, 61, 108, 112 e s., 116, 118, 131, 137, 141, 196, 216,
Fischer 30 e s., 58, 99.
Fornel (De) De la Laurencie 27-28.

G

Galilei 73, 77, 115.
Gentile 115.
Gibbon 107 e s., 168.
Gioberti 199.
Giovanni (S. Apost.) 170.
Goethe 23, 80, 86, 95.
Gomperz (Th.) 154, 173.
Guastella 134.
Guicciardini 99.
Guyau 196.

H

Haeckel 26.
Hartmann (E. v.) 11, 15, 33 e s., 37, 43, 51, 80, 105, 191, 212.
Hegel 31 e s., 33, 58, 60, 100, 114 e s., 118, 131, 137, 165.
Hilty 206 e s.
Hugo (Victor) 71.
Hume 19, 29, 177.

J

James 42, 181, 189.
Jerusalem 50.
Jodl 159.
Joga 118, 207.

K

Kant 99, 124, 188, 196, 201 e s., 209 e s.
Kiesewetter 217.

L

Laplace 16, 22, 156.
Larochefoucauld 73.
Lasson (A.) 148 e s., 155.
Leibniz 181.
Leonardo da Vinci 19 e s.
Leopardi 41 e s., 56 e s., 64, 71, 75, 96, 99, 105 e s., 108, 122 e s., 138, 140 e s., 160 - 162.
Lienhardt 102.
Lloyd Morgan 182 e s., 187.
Longfellow 95.
Luciano 138.
Lucrezio 21, 62 e s, 91 e s., 216.
Lutoslawski 239.

M

Maeterlink 134.
Mac Dougall 185 e s.
Mach 42.
Maher 179.
Mansel 41.
Marco Aurelio 103, 173, 225.
Marco (San) 78.
Mascheroni 55.
Matteo (San) 78
Max Müller 35.
Mazzini 222, 228 e s.
Merivale 86.

Digitized by Google

Metchnickoff 73, 91, 162.
Meyer (Ed.) 77.
Mill 140 e s., 151, 177, 180 e s., 189.
Minucio Felice 75.
Montaigne 68, 93, 120, 222 e s.
Moor (G. F.) 35.
Münsterberg 193 e s.

N

Neumann (K. E.) 36.
Nietzsche 22, 142, 158, 245.

O

Oldenberg 36 e s., 86, 243 (v. anche Canti buddistici).
Omero 125.
Orazio 101.

P

Pareto 147.
Pascal 70, 119.
Pascoli 73, 136 e s.
Petrarca 90.
Platone 8, 11, 19, 37, 153 e s., 158, 164, 174, 199, 205, 238 e s., 240, 246.
Plutarco 84.
Polibio 149, 156.
Protagora 6.

R

Ramanuia 36.
Ranzoli 165-166.
Renan 7, 58.
Renouvier 21 e s., 56, 80 e s., 104, 126, 152, 166, 179, 181, 189, 196, 207, 216, 223.
Ross 154.
Rousseau 223 e s.
Royce 40.

S

Salmi 82.
Scheffler (v. Silesius).
Schelling 29 e s., 33, 48, 50, 52, 58 e s., 81, 108, 111 e s., 118, 131, 137, 205 e s.
Schiller 20, 88.
Schleiermacher 48.
Scholz 211-212.
Schopenhauer 11, 62, 70 e s., 94, 105, 150, 192, 212.
Scoto (v. Eriugena).
Seneca 70, 82, 89 e s., 98, 106.
Senofane 52-53.
Sesto Empirico 6.
Shakespeare 82.
Sigwart 179 e s.
Silesius 40, 43, 63.
Simmel 8, 10, 12 e s., 18, 34, 51, 71, 81, 96, 122, 160, 163.
Sofocle 76, 82, 238.
Spencer 37, 41.
Spengler 103.
Spinoza 8, 51, 58, 80, 172, 218, 234.
Stahl 59.
Stephen 41.
Stirner 86.
Stout 187, 190 e s., 198.
Stuart-Mill (v. Mill).

T

Tacito 136, 145, 148.
Taine 170, 177 e s., 181, 184.
Tarozzi 166.

Digitized by Google

Tolstoi 217.
Tommaso d'Aquino 124.
Tufts 195.

U

Upanisad 35.
Uzanne 171.

V

Vaihinger 209 e s.
Vico 14, 193.
Virgilio 47 e s., 83, 100 e s.
Voltaire 26.

W

Weber 39.
Windelband 60 e s., 113, 115, 146, 155.
Wright 195.

Z

Zangwill 139-140, 245.
Zimmermann (Fr.) 37.

Inv. 2738 L

Digitized by Google

INDICE

Dedica		Pag.	5
Prefazione		»	7
Cap. I	— Incomprensibilità e religione	»	9
» II	— La volatilizzazione di Dio.	»	25
» III	— Dio e la Creazione	»	55
» IV	— Dio, la Vita e la Morte	»	62
» V	— Dio e l'Uomo	»	97
» VI	— Dio e l'Animale	»	127
» VII	— Dio e il Caso	»	145
» VIII	— Istinto, Morale e Religione	»	177
» IX	— Trascendentalismo, esperienza religiosa, religione del come-se	»	201
» X	— Pensieri sull' immortalità	»	215
Indice degli Autori citati		»	247

Digitized by Google

Digitized by Google

Questo volume, a cura della Casa Editrice " Etna ",
si è finito di stampare in agosto 1932 in Catania,
nello Stab. Tipogr. Fratelli Viaggio-Campo.
La figura che illustra la copertina, è
stata ricavata da un quadro di A.
SCHNEIDER, *intitolato:* " Il pen-
siero dell' infinito ".

Digitized by Google

Digitized by Google

CASA EDITRICE "ETNA" - CATANIA

C. PASCAL

—

EPICUREI E MISTICI

Pag. 160 . . . . . L. 10,—

C. VITANZA

—

LINGUAGGIO, MITO E RELIGIONE

SAGGIO CRITICO

Pag. 132 . . . . . L. 10,—

E. CIACERI

—

CULTI E MITI

NELLA STORIA DELL'ANTICA SICILIA

Pag. XXII — 332 . . . . . L. 20,—

A. M. PIZZAGALLI

—

MITO E POESIA NELLA GRECIA ANTICA

Pag. 260 . . . . . L. 16,—

A. TOMASELLI

—

COMMENTARIO RAPISARDIANO

CON NUMEROSE LETTERE DI ILLUSTRI SCRITTORI

A

MARIO RAPISARDI

Pag. 254 e 15 fotografie, con copertina xilografica . L. 12,—

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

PAL 563

Fs. C.
5435

ISTITUTO DI FILOSOFIA
UNIVER. DI ROMA
Fs. C
5435
BIBLIOTECA

OLD 20999

ERMINIO BONINO

Digitized by Google